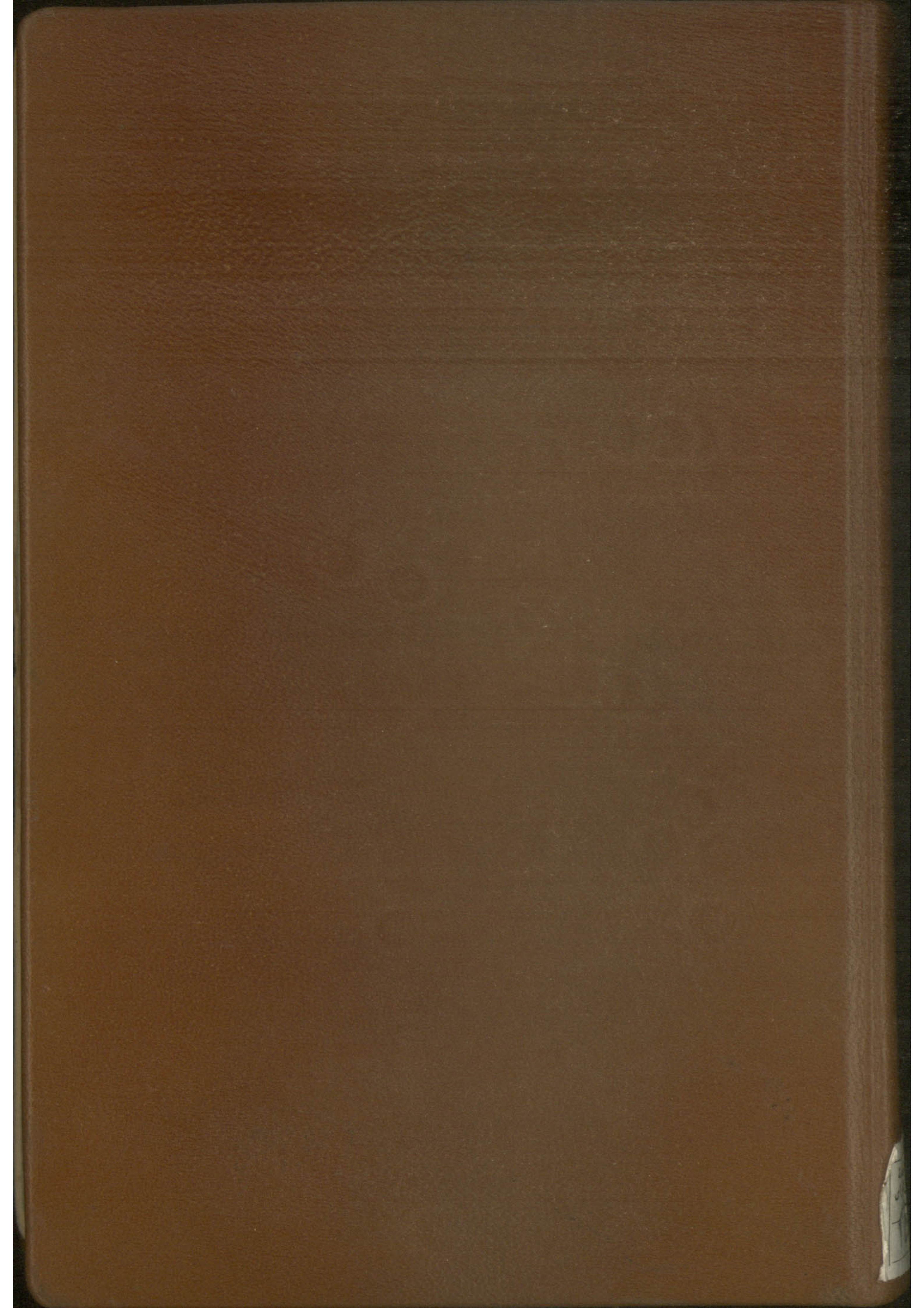
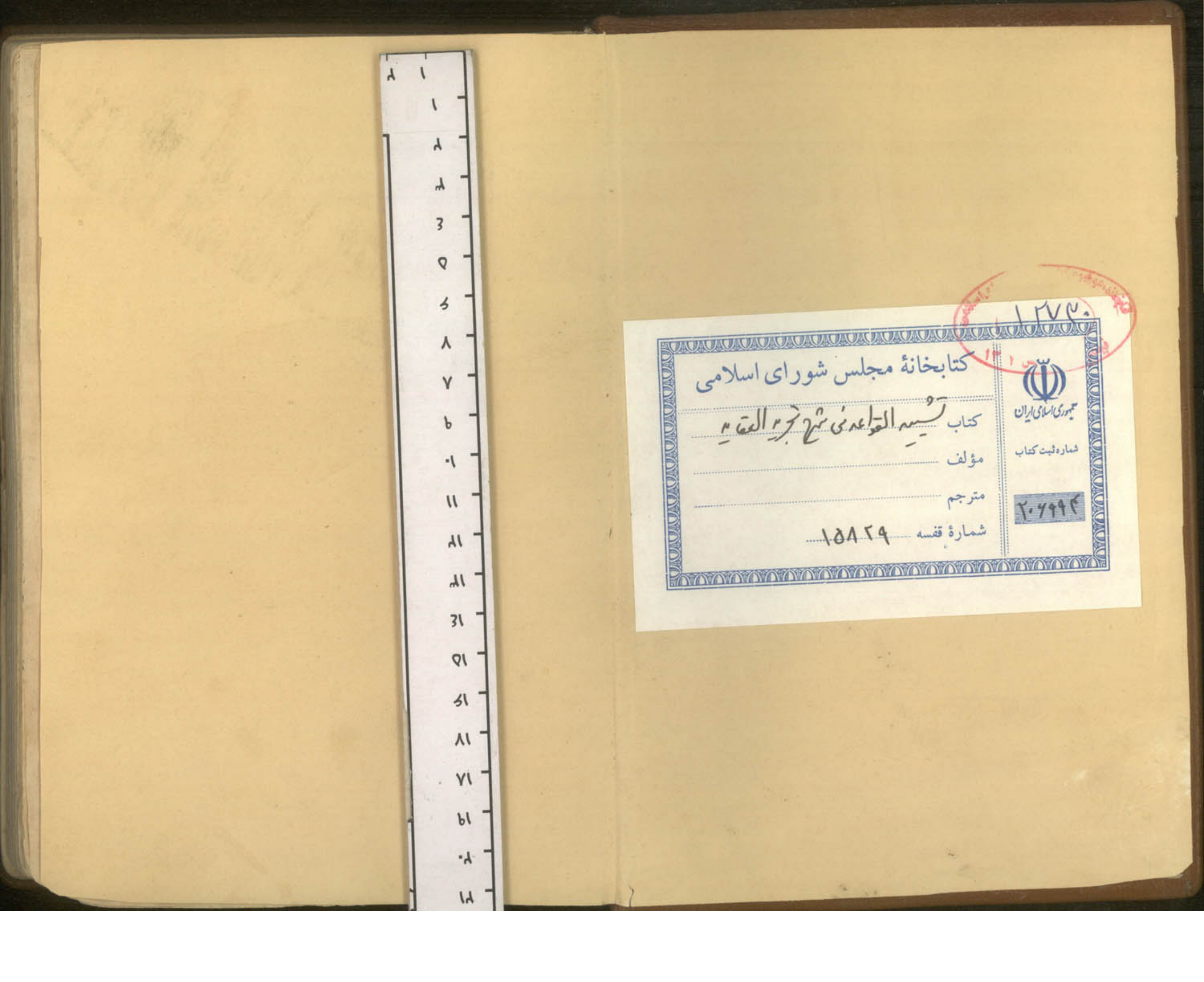
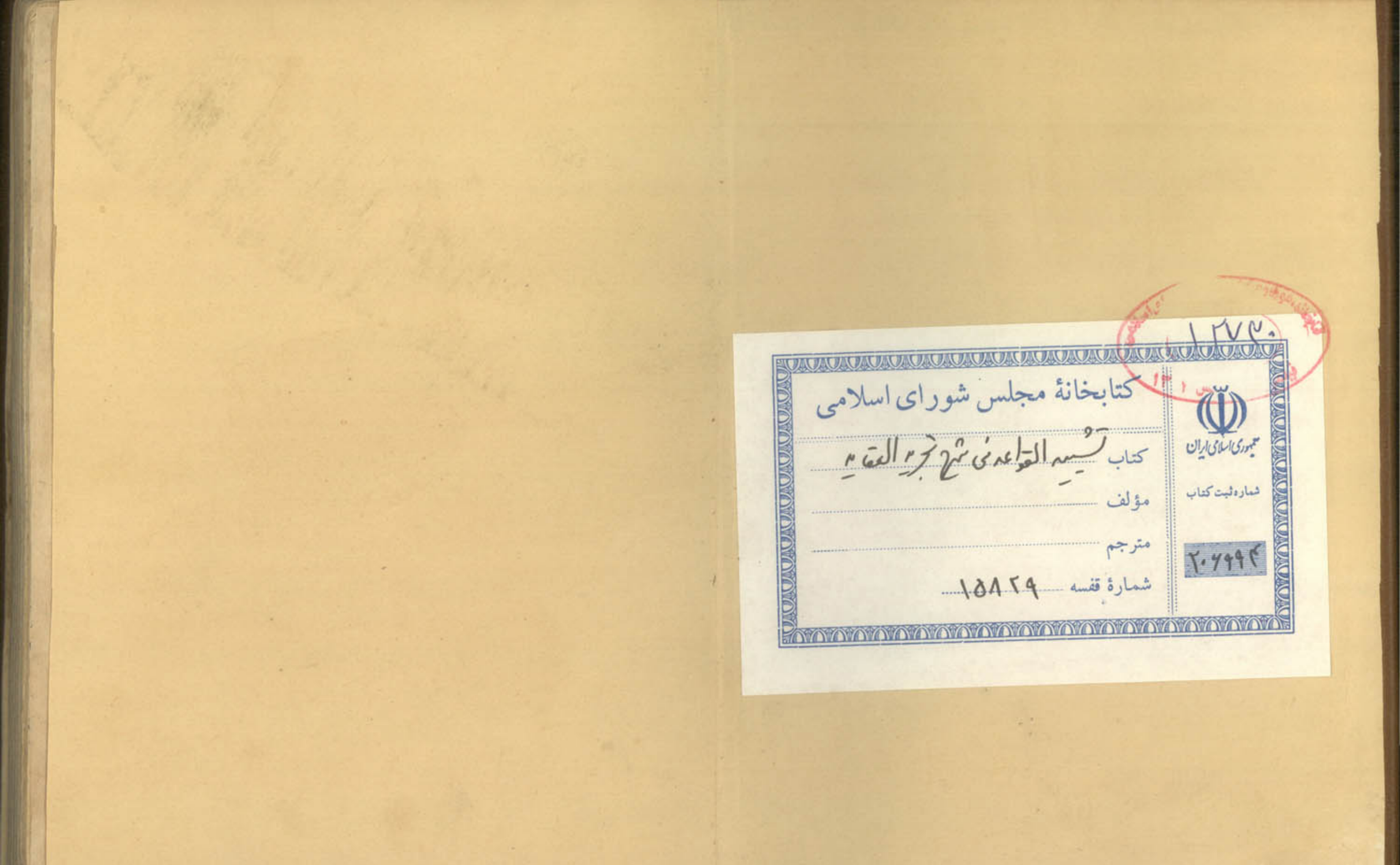






کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب تسهیل القواعد فی شرح تجرید العقاید
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۵۸۲۹
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۶۶۹۴



۴۹۰

خط سنه ۷۴۹ هجری

شرح تجرید [illegible]

۱۲

دو نسخه است

تاریخ الکتابة

۷۴۹

تقریباً ششصد سال از
تاریخ کتابت آن
گذشته

٤ در اصطلاح

عه	علیه
کمه	کلمه
باطه	باطله
حه	حقه
تع	تعالی
[illegible]	[illegible]



كتاب

تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد

للفاضل المتكلم شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني

(المتوفى سنة ٧٤٦)

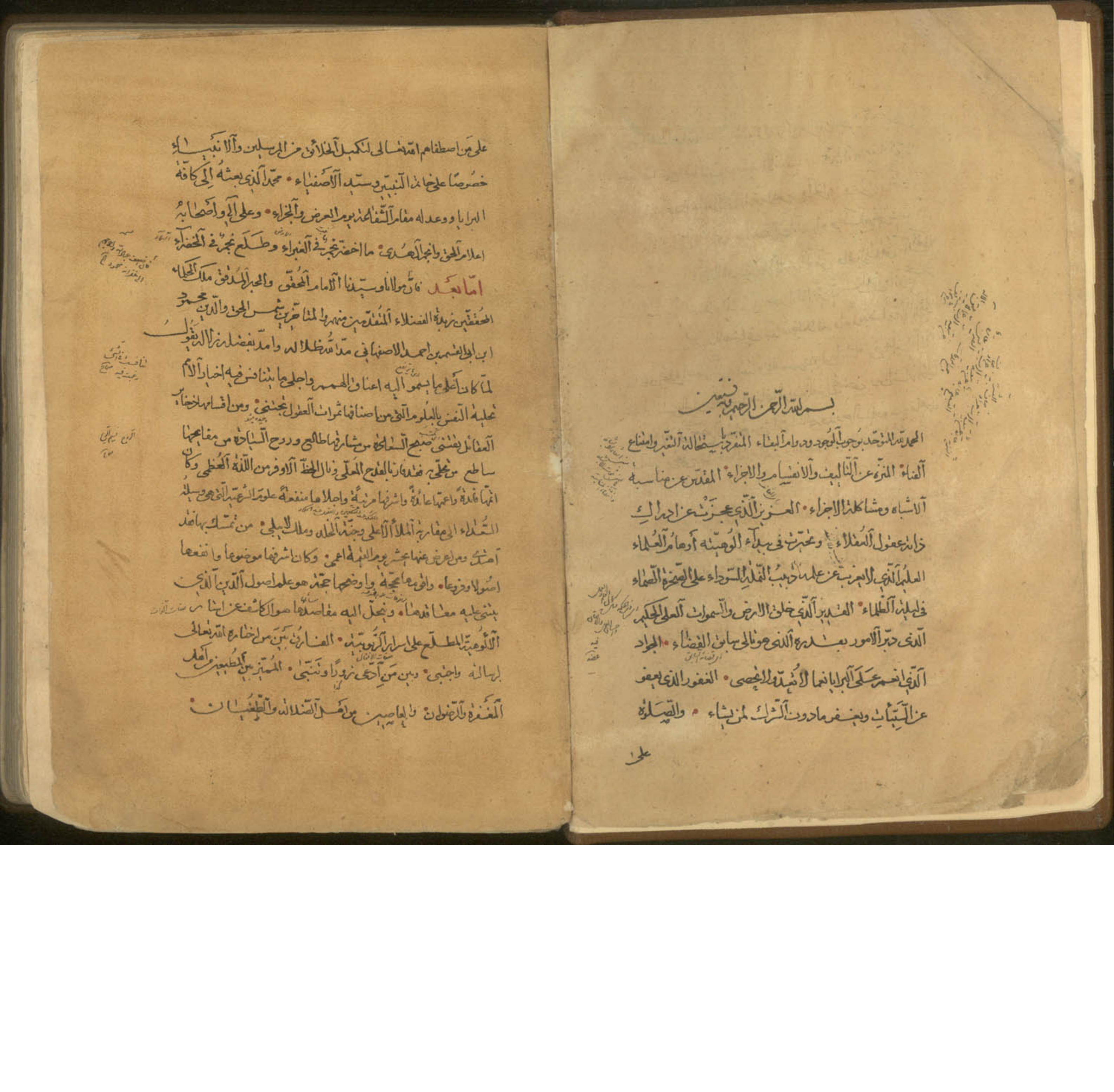
وهو الموصوف في التاريخ المعتبر ويشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم

وشرح القوشجي بالشرح الجديد

مع التعليقات عليه

تاريخ كتابتها

٧٤٩



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود ودوام البقاء المتفرد باستحالة التغير وامتناع
الفناء المنزه عن التأليف والانقسام والاجزاء المقدس عن مناسبة
الاشباه ومشاكلة الاجزاء العزيز الذي عجزت عن ادراك
ذاته عقول العقلاء وتحيرت في بيداء الوهيته اوهام العلماء
العليم الذي لا يعزب عن علمه دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء
في ليلة الظلماء القدير الذي خلق الارض والسموات العلى الحكيم
الذي دبر الامور بتقديره الذي هو تالي سابق القضاء الجواد
الذي انعم على البرايا نعما لا تعد ولا تحصى الغفور الذي يعفو
عن السيئات ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء والصلوة

على

على من اصطفاهم الله تعالى لتكميل الخلائق من المرسلين والانبياء
خصوصا على خاتم النبيين وسيد الاصفياء محمد الذي بعثه الى كافة
البرايا ووعده مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله واصحابه
اعلام الحق وانجم الهدى ما اخضر نجم في الغبراء وطلع نجم في الخضراء

اما بعد فان مولانا وسيدنا الامام المحقق والحبر المدقق ملك الحكماء
المحققين زبدة الفضلاء المتقدمين منهم والمتاخرين شمس الحق والدين محمود
ابن ابي القسم بن احمد الاصفهاني مد ظلاله وامد بفضله نزاله يقول
لما كان اعلى ما يسمو اليه اعناق الهمم واجلى ما يتنافس فيه اخيار الامم
تحلية النفس بالعلوم التي من اصنافها ثمرات العقول تجتنى ومن اقسامها اخفاء (?)
العقائل بفتق (?) صبح السعادة من مشارقها طالع ودوح السيادة من مغارسها
ساطع من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى ونال الحظ الاوفر من اللذة العظمى وكان
اتمها فائدة واعمها عائدة واشرفها مرتبة واجلاها منفعة علوم الشريعة التي هي وسيلة
السعداء الى مقارنة الملأ الاعلى وجنة الخلد وملك لا يبلى من تمسك بها فقد
اهتدى ومن اعرض عنها حشر يوم القيمة اعمى وكان اشرفها موضوعا وانفعها
اصولا وفروعا واقومها محجة واوضحها حجة هو علم اصول الدين الذي
يبتني عليه معاقدها وينحل اليه مقاصدها وهو الكاشف عن اسرار
الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق بين من اختاره الله تعالى
لرسالته واجتبى وبين من ادعى (?) زورا وتنبى المميز بين المطيعين من اهل
المغفرة والرضوان والعاصين من اهل الضلالة والطغيان

وقد صنف فيه مصنفات شريفة ومختصرات لطيفة ومن جملتها المختصر
الموسوم بالتجريد المنسوب الى الامام المحقق العلامة النحرير المدقق
الحبر الفاخر والبحر الزاخر افضل المتقدمين والمتأخرين سلطان الحكماء
المتألهين نصير الملة والحق والدين مطاع الملوك والسلاطين محمد الطوسي
كساه الله جلابيب رضوانه واسكنه اعلى غرف جنانه وهو صغير الحجم
غزير العلم يحتوي من الدقائق الاصولية على اسناها ويحتوي من الحقائق
العلمية على اجلاها يشتمل على بدائع شريفة وغرائب لطيفة لكن لغاية
الايجاز نازل منزلة الالغاز لا ينكشف لكل احد مغزاه
ولا يدرك قبل التأمل معناه فاشار الي من اطاعته
فرض يجب علي اداؤه ومتابعته فرض يلزمني قضاؤه
بان اشرح له شرحا يزيح جلابيب ابكار معانيه للطالبين
ويجلو محاسن غوانيه للخاطبين واحرر معاقده واقرر
قواعده وابين مقاصده واجود فرائده
وانبه على ما اورد عليه من الاعتراضات واشير
الى اجوبة ما اورد فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الامامة
فانه قد عدل فيها عن سمت الاستقامة فامتثلت امره وتبرزت عن
اللباب فشرحته مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة فشرحت له
شرحا لا يؤدي الى الاطناب الممل ولا يفضي الى الاختصار المخل وسعيت في حل
الفاظه وتبيين معانيه وتقرير براهينه وتحقيق مبانيه وتعرضت لما ورد عليه من الاعتراضات

مجتنبا

متجنبا عن ارتكاب التعسفات وسميته **بتسديد العقائد** في شرح تجريد القواعد المأمول
ممن نظر فيه ان يستر هفواتي عند العثور على خطياتي ولنشرع في شرح الكتاب مستعينا بلطف الله الوهاب
قال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد الله واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه
وآله اكرم احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ نظام مشيرا الى غرر
فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه والله اسأل
العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته تجريد القواعد ورتبته على ستة مقاصد
اقول لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط
والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع
وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وذلك يتوقف على الامور العامة التي
هي تشتمل على بيان مباديها لاجرم رتبه على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة
والثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة
والسادس في المعاد ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات على مذهب الطوائف فنقول المتكلمون
الموجود ينقسم الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه
وصفاته الثمانية عند الاشاعرة وهي القدرة والعلم والادراك والحيوة والارادة والسمع
والبصر والكلام ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة فيكون
القديم عندهم هو الله سبحانه وتعالى فقط والمحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض
او لا هذا ولا ذاك وقد استحاله اكثر المتكلمين لانه لو ثبت لشاركه الباري تعالى فيه وقد خالفه في غيره
فيلزم التركيب ورد بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب والمتحيز
ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل
القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط والا فهو الجسم وهو اما لطيف كالملك
والجن والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يمكن المتحيز بدونه فهو الكون وهو الحصول في الحيز
فان كان عقيب العدم فهو الكون الاول والا فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون او في
حيز آخر فهو الحركة وان امكن المتحيز بدونه فاما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس
باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان واصلها السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند جمع
جميع الالوان اصول واما بالسمع فالصوت والحروف كيفيات تعرض للاصوات بسبب الآلات
واما بالذوق فالطعوم وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض
والتفاهة وما تركب منها واما بالشم فالروائح وهي طيبة وكريهة واما باللمس فالاعتماد وهو الخفة
والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فان لم يحتج
الى بنية فهو التأليف وان احتاج فان لم يكن البنية بدونه فهو الحيوة والا فان لم يكن في جميع اجزاء البنية فهو
الالم والا فان لم يكن مخصوصا ببعض من القلب فهو القدرة وان كان مخصوصا ببعض من القلب فان كان
ميلا الى جلب شيء او دفعه فهو الارادة والكراهة والا فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو

الشهوة والنفرة والانفاسا . ان يكون حكما على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلبا لذلك الحكم
والثاني هو النظر والاول اما جازم وهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب وان
كان بسبب يوجب ذلك الاعتقاد فهو النظري ان كان مكتسبا والوجداني ان كان لامر الباطن
مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن بسبب فهو التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالبا
عند الحاكم فهو الظن والطرف الاخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة اقسام الموجودات على
راي المتكلمين وما علا ذلك لا يعد من الموجودات فاجناس الحادث على هذا الراي اثنان وعشرون
واحد منها جوهر والباقي اعراض هي الاكوان والالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتاليف والحيوة والالام والقدرة والارادة والكراهة
والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر عشرة منها مقدورة للبشر خمسة منها افعال الجوارح
وهي الاكوان والاصوات والاعتماد والتاليف والالام وخمسة منها افعال القلوب وهي
الارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر قالت الحكما الموجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب
فهو الحق لذاته الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم الواحد الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب
اجزاء الماهية كالجنس والفصل ولا بحسب اجزاء الوجود كالهيولى والصورة ولا بحسب اجزاء المقدار
كالامتداد ولا بحسب الجزئيات كالانسان المنقسم الى افراده ولا بحسب الصفات اذ ليس له صفات
زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى موضوع وهو المحل الذي لا يتقوم بالحال فهو الجوهر والا
فالعرض والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى وهي والموضوع مندرجان تحت المحل والهيولى
اما ان يكون مقترنة بصورة يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى العناصر وهيولى عالم الكون والفساد
او مقترنة بصورة لا يجوز ان يفارقها الى بدل وهي هيولى الافلاك او حالا في جوهر اخر وهو الصورة
وهي والعرض مندرجان تحت الحال والصورة اما ان يكون شاملا لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية
والصورة المشتركة او لا يكون شاملا بل يختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية او يكون مركبا منهما
وهو الجسم الطبيعي وهو اما اثيري وهي الاجسام العالية التي هي الافلاك والكواكب او عنصري وهو
اجسام عالم الكون والفساد وما يكون في جوف فلك القمر وهي بسائط وهي العناصر الاربعة التي
هي النار والهواء والماء والارض او مركبات وهي المواليد التي هي المعادن والنبات والحيوان والمعادن
اما غير ذائبة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس والاسرب والحديد والقلعي
والخارصيني او ذائبة وهي غير الاجساد وهي ارواح ونفوس وغيرهما فالارواح هي الزيبق والنوشادر
والزرنيخ والكبريت وغيرهما العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات ان كان له ساق فهو الشجر
والا فالنجم وكل منهما مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع
والوحوش والطيور والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما ويسمى المجرد
وهو اما مدبر للاجسام ومتصرف فيها وهو النفس فلكية وهي المتعلقة بالافلاك وانسانية وهي المتعلقة
بالبدن الانساني واما غير مدبر وهو العقل وهو عندهم عشرة والاخير هو الفعال وواهب الصور

ماذكر الشك والوهم

وبعضهم يثبتون في النفوس والعقول اعراضا ويسمونها روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة لذاته
وهو الكم او النسبة وهو الاعراض النسبية او لا هذا ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه
المفروضة حد مشترك وهو المتصل او لا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اي يوجد اجزاؤه معا
وهو الخط ان انقسم في جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم في جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلث
او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيف اربعة انواع الاول
الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء واما بالسمع فالاصوات والحروف
واما بالذوق فالطعوم التي ذكرناها واما بالشم فالروائح واما باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والثقل والخفة والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية وهي اما سريعة الزوال
وهي الحال مثل الفرح والغم والخجالة والحزن والغضب والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال وهي الملكة
مثل الاخلاق الجميلة والذميمة كالعفة والرضى والبخل والحسد وغيرها والثالث التهيؤ
وهو اما لدفع شيء وهو القوة كالمصاحية او لقبول اثر وهو اللاقوة كالممراضية والرابع
الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل فمثل الانحناء والاستقامة والتربيع والتثليث واما بالمنفصل
فكالتركيب والاولية في العدد وجميع الكيفيات قابل للشدة والضعف والاعراض النسبية سبعة
الاول الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة
والبنوة والاخوة والشفقة والعلية وغيرها الثاني الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان
الثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والى طرفه اعني الان الرابع الوضع
وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة عنه كالجلوس والقيام وغيرهما
الخامس الملك وهي نسبة الشيء الى المحيط به وينتقل بانتقاله كالتلبس والتعمم والتقمص
السادس ان يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر السابع ان ينفعل وهو التأثر كالانقطاع
والانكسار فالاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع
واضافة وملك وان يفعل وان ينفعل وقد جمع في بيت وهو

قمر عزيز الحسن الطف مصره ... لو قام يكشف غمتي لما انثنى

واما النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة وعند بعض موجودة لكن لم تندرج تحت جنس فلا يكون
نقضا وعند المتكلمين اكثر هذه الاقسام ليست بموجودة وعند المحققين كلها موجودة بعضها في
الاعيان وبعضها في الاذهان قال المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الاول
في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير
ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول ابتدا الكلام
في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها على ثلاثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء
في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المراتب من الماهية والوجود او العدم واحوالهما
اعني العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وذكر فيه ابحاثا ثلاثة
الاول في تحديدهما قال وتحديدهما اي تحديد المتكلمين الوجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين

وتحديدا له كالموجود بانه الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه وبغيرهما مثل قولهم
الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل يشتمل على دور ظاهر وهو الدور بمرتبة واحدة اذ كل من
المعرفات الثلثة يعرف الموجود وكذا كل من المعرفات الثلاثة للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا يكون هذه التحديدات
بحسب الحقيقة وهو ان يكون حقيقة ما وضع اللفظ بازائه مجهولة فتعرف بغيرها والا لكانت باطلة ضرورة
استلزامها الدور وقد عرف ذلك في المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ واعني به ان يكون
ما وضع بازائه اللفظ معلوما من حيث هو مجهولا من حيث انه مدلول للفظ فيعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية
من حيث هو مدلول للفظ اخر عرف انه مدلول له والتعريف على هذا الوجه ليس بدور اذ الشيء من حيث هو مدلول
للفظ عرف كونه مدلولا له لا يتوقف تعريف على الشيء من حيث هو مدلول للفظ لم يعرف كونه مدلولا له واذا عرفت
من هذا الوجه والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبداهة جاز ان يكون مجهولا من جهة انه
مدلول للفظ فيعرف بلفظ اخر اشهر واظهر منه وانما يكون المراد بهذه التعريفات للوجود والعدم بحسب اللفظ اذ
لا شيء اعرف من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في المعرفة وبالاخفى
ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجود من حيث هو مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره
من حيث هو هو فيعرف بالاعتبار الاول وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور
والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل واعلم ان البديهيات يمكن تعريفها بحسب اللفظ
ويمتنع بحسب الحقيقة والكسبيات يمكن تعريفها بهما والالفاظ المترادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ ان كانت
اشهر ولا تصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين يتدارك
اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين
ونفي العين ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للوجود والمعدوم في المعرفة عند من
عرفهما صح المتعرف كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت
العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك واورد في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم
افادة لهذا المعنى قال والاستدلال يتوقف التصديق بالتنافي عليه وبتوقف الشيء على نفسه
او عدم تركيب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل اقول استدل الامام المخلص على بداهة
تصور الوجود بوجوه ثلاثة واشار المصنف الى ثلثة منها وحكم ببطلانه فقوله والاستدلال الى قوله باطل
جرح الوجه الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان التصديق البديهي بالتنافي اي التنافي
بين القضية ونقيضها في الصدق والكذب مثل قولنا اما ان يكون الشيء موجودا واما ان يكون معدوما
يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور الاطراف وما يتوقف عليه البديهي
اولى بان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني تقريره ان الوجود بديهي
التصور لانا نتصوره فتصوره اما بالبداهة او بالكسب لا واسطة والثاني ممتنع فيلزم الاول
وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا يلزم توقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه
مركبا او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام باطل وانما قلنا انه يلزم احد هذه الامور لانه لو كان كسبيا
فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود

على نفسه ولكنا يلزم توقف تعريفه على نفسه سواء كان مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو او الوجود
مع قيد واما غير وجودات فلا بد وان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا لكان الوجود محض ما ليس بموجود
وهو محال فذلك الزائد هو الوجود فتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان يكون التركيب معروضاته لا فيه وقد فرض
التركيب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم واما بطلان القسم الاول والثاني فظاهر واما بطلان
القسم الثالث فلان الامر الخارج انما يعرف الشيء اذا علم كونه مساويا له لامتناع التعريف بالاعم لان اقل درجات
التعريف التمييز والاعم لا يصلح له وبالاخص لانه اخفى والعلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء وبما عداه
وما عداه غير متناه لامتناع احاطة الذهن بالامور الغير المتناهية لا يقال لا نسلم انه اذا حصل عند
اجتماع الاجزاء زائد يلزم ان يكون التركيب في معروض الوجود لا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو ذلك
الزائد فقط اما اذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو
الزائد مع تلك الاجزاء يكون الزائد جزءا له فنقول الجزء الذي هو الزائد اما ان يكون وجودا فيلزم توقف الشيء
على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود واما بيان بطلان الوجه الاول
من الاستدلال فتقريره لم لا يجوز ان يقال لا نسلم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي اولى بان يكون بديهيا فان التصديق
البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما كسبيا
مع انه سابق على البديهي ولئن سلمنا ذلك لكن التصور السابق على التصديق هو التصور بوجه ما لا المعرف
في المنطق فبداهة التصور بوجه ما لا يقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون
تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او من كل الوجوه غير بديهي والمطلوب بالتعريف تصوره
بحسب الحقيقة او بوجه اخر غير الوجه البديهي وقيل في بيان ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق
ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل والا لم يفد واجيب عنه بان بداهته مطلقا
يتوقف على بداهة العلم بالجزء لا على العلم بداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته
فيتبين بالاستدلال ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي
مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم
ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الجزء محال واما بيان بطلان
الوجه الثاني من الاستدلال فتقريره انا لا نسلم ان اجزاء الوجود غير وجودات وحصل عند اجتماعها
زائد لزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود او تقدم الشيء على نفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود
هو الزائد مع سائر الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون عارضا
للاجزاء لان الاجزاء مقومات له ولا كونه جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون
الوجود محض ما ليس بموجود لا يقال اذا كان كل واحد من الاجزاء داخلا في الوجود يكون جميع
الاجزاء ايضا داخلا في الوجود فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو داخل فيه نفسه لانا نقول لا نسلم
انه اذا كان كل واحد داخلا يكون الجميع داخلا فليس اذا صح حكم على كل واحد صح على الجميع وايضا لو صح
ما ذكرتم يلزم نفي جميع المركبات وهو باطل بالضرورة سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه ولكن لا نسلم
ان التعريف باطل قوله لانه يتوقف على العلم بالمساواة قلنا لا نسلم بل يتوقف على المساواة

في نفس الامر لا على العلم بها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه بوجه ما فيحصل لا يلزم الدور ولا الاحاطة بالامور الغير المتناهية قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من بيان تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم الاشعري فيه وذهب الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلاثة تنبيهية ذكرها الحكماء الاول لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتية المختص وانتفاء خاصته واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات وذلك لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بوجود علته مع التردد في ان علته واجبة او ممكنة جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اي تردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق يعطي الشركة اي يفيد اشتراك الوجود بين الخصوصيات فان قيل يجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات بل يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات ووجود الباري يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا يتم الشرطية اذ حينئذ يجوز التردد في ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة اجيب بانه حينئذ لا يجوز التردد في ان العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجودها وليس كذلك الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب متحد في جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل لايجاب ذلك الشيء اجيب بان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن كل من السلبين مشترك في مطلق السلب ضرورة حمل مطلق السلب عليهما الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما اخر خلافا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا فان العقل لم يطلب قسما اخر وجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما الوجه الثالث ان الوجود يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام فان قيل لا نسلم من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان

اجيب بانه لم يلزم من قبول الشيء القسمة الى جميع افراد كونه مشتركا بين جميع افراد اقسامه والوجود يقبل القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذه الوجوه بان الاشتراك الذي لزم فيها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى ومن ثم لو انا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود فيلزم الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى تنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة من طرفي ذلك البديهي لعدم تصور ذلك البديهي على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فالمنع والمعارضة فيما ذكر في معرض التنبيه لاجلاء كثير نفع قال فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها ولا انفكاكها تعقلا وتحقق الامكان وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب اقول لما فرغ من بيان اشتراك الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات اي زائدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون زائدا لجواز ان يكون داخلا في الماهيات لكن اراد بالمغايرة ههنا الزيادة قوله فيغاير الماهية اي يكون زائدا عليها وهذه الدعوى ايضا ضرورية لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته والحكماء وان قالوا ان وجود الواجب ليس بزائد عليه لكنهم قالوا ان الوجود المطلق مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون زائدا عليها فالوجود المطلق عندهم زائد على وجود الخاص الذي هو حقيقته واحتج المصنف على ان الوجود زائد بوجوه تنبيهية الاول تقريره ان الوجود زائد على الماهيات لانه لو لم يكن زائدا لكان اما نفسها او داخلا فيها وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو متحد بين الموجودات فيلزم ان يكون الماهيات ايضا متحدة وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم ينحصر اجزاء الماهية والتالي باطل بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن البعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كانت الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الاجناس والفصول وكذلك فصول الفصول فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية واما بيان بطلان التالي فلان اجزاء الماهية لو كانت غير منحصرة لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية التي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان اراد الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات وحينئذ يجوز ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك فان قيل لا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك

اجيب بانه اذا كان مشككا لم يكن زائدا في الجميع وهو عين المطلوب الوجه الثاني انا نعقل
الوجود منفكا عن تعقل الماهية اي نعقل الماهية ولا نعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون
الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقلها عن تعقلها فان قيل
تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب
بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل
وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل وان كان عينه بالذات
في بعض الصور فان قيل لا نسلم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية
في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال
الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بما هو متقوم عند تمثله
في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني
فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود فلا يتم
الدليل الذي ذكرتم على كونه زائدا فيها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير
التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا الوجه الثالث ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات
مركبة وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من تحقق الامكان كون
الوجود زائدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية اليه والى سلبه على
التسوية فلا يكون الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان الوجه الرابع لو لم يكن الوجود زائدا لكان
نفسا او جزءا والاول لم يكن لحمل الوجود على الماهية فائدة والتالي باطل فانا نقول الجوهر موجود
والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة قبل الحمل واما الملازمة
فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر والموجود موجود ولا شك في عدم
فائدة مثل هذا الحمل والثاني ايضا باطل لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية على الاستدلال
ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي باطل فانا قد نحتاج في كثير من الماهيات الى الاستدلال
عند حمل الوجود عليها الوجه الخامس لو لم يكن الوجود زائدا للزم التناقض عند سلبه عن الماهية
او تركب الواجب والتالي باطل بقسميه ضرورة انتفاء التناقض وانتفاء تركب واجب الوجود اما الملازمة
فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية ليست بموجودة بمثابة قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود
ليس بموجود وهو تناقض ولو كان داخلا وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب قال
وقيامه بالماهية من حيث هي فزيادته في التصور اقول هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه لو كان
الوجود زائدا لكان الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم وهو محال توجيه الجواب
ان يقال الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال
الماهية من حيث هي اما ان يكون موجودة او معدومة او لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود
بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو محال
لانا نقول الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث

ليس نفس احدهما ولا احدهما ولا داخلا في مفهومهما لا على معنى ان مفهوم الماهية منفك عن احدهما فانه يمتنع انفكاك
احدهما عن الماهية والا يلزم الواسطة واذا كان الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى
المذكور لم يلزم الواسطة ~~واذا كان الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة~~
ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل لان اتصاف الماهية
به امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى
يجتمعا اجتماع المقبول والقابل كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما يكون
قابلا للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل قال وهو ينقسم الى الذهني
والخارجي والا لبطلت الحقيقية اقول لما فرغ من كون الوجود زائدا شرع في بيان انقسامه الى الذهني
والخارجي واختلف في الوجود الذهني فذهب قوم الى انكاره والمحققون اثبتوه واحتج المصنف عليه
بانه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن لبطلت القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع
بالفعل اعم من ان يكون موجودا في الخارج اولا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود
الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية المستدعية لوجود الموضوع على ما ليس بموجود
في الخارج باطل ضرورة عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع اذ ليس في الخارج لانه ليس بموجود فيه ولا
في الذهن اذ الفرض ان الوجود الذهني غير ثابت فيكون القضايا الحقيقية باطلة واما بيان بطلان
التالي فلان القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا هي المعتبرة الصادقة عند التحقيق لا الخارجية التي
اشترط فيها وجود الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد حقق المصنف بيان ذلك في نقد التنزيل قال
والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اقول هذا جواب عن شبهة من انكر الوجود
الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للماهيات وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن متصفا بصفات
متضادة وبما انتفى عنه والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انه لو حصل الحرارة والبرودة و
الاستدارة والاستقامة وجودي في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا لان وجود
هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها تقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور
هذه الاشياء او اشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ماله الصور
والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم قال وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين
بل الحصول اقول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان وبه تحصل الماهية
في العين وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان
يكون موجودة قبل قيام الوجود بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا ما به
تحصل الماهية في الاعيان قال ولا تزايد فيه ولا اشتداد اقول الوجود غير قابل للزيادة
والنقصان لان ما قبل الزيادة فزيادته اما وجود او غيره فان كان الاول فاما ان يكون عين الوجود الاول
فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان كان غيره فلا يجوز ان يكون الوجود الاول منتفيا والا يلزم انتفاء
الماهية وهو محال وحينئذ يلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان كان الثاني لم يكن الزيادة فيه

هذا خلف وان قبل النقصان فالناقص ان كان وجودا هو غير الباقي لزم ان يكون الشيء موجودا معدوما
في حالة واحدة وهو محال او غير الباقي فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان كان غير وجود
فالنقص الوجود هذا خلف والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف لان معنى الاشتداد ان يكون الحال
الغير القار في المحل الثابت يتبدل نوعيته في الانات بحيث ما يوجد في كل آن يكون متوسطا بين ما يوجد
في انين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات
الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى الا انه من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ومثل هذا الحال لا يكون الا عرضا لان المحل متقوم ثابت بدونه
واما الوجود فلما لم يكن محله متقوما بدونه لم يتصور الاشتداد والضعف فيه ومن هذا علم ان الجوهر ايضا
لا يقبل الاشتداد والضعف قال وهو خير محض اقول اي الوجود خير محض فانا لما فتشنا
عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الخير ونظرنا في وجوه استعمالاتهم ولخصنا ما دخل في تلك
في تلك الماهية بالذات عما نسب اليها بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم
بيان ذلك ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له
مثل العمى والجهل والموت وعلى امور وجودية من حيث هي غير مؤثرة كوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى كماله
عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال القبيحة
مثل القتل والزنى وكالاخلاق الرذيلة مثل الحسد والبخل وكالآلام والغموم واذا تاملناها في ذلك
ولخصناها وجدنا البرد في نفسه كيفية ليست بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا مطلقا
بل من حيث انها افسدت مزاجها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا
بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من
حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة
عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا الزنى ليس بشر من حيث انه
امر صادر عن قوة الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال لتلك القوة انما يكون شرا بالقياس الى السياسة المدنية
او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه المؤدية اليه بالعرض وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديه وكذلك الالام
فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها
عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل
من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر
وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء الفاقدة كمالاتها
لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فثبت ان الوجود خير والعدم شر وهذه ليست بقاعدة كما ظن بعض بل
من الضروريات وايراد المثال لايضاح ما ربما اشتبه على بعض التصحيحات قال ولا ضد له ولا مثل
فتحققت مخالفته للمعقولات ولا ثاني لها اقول الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج مساو
في القوة لموجود اخر ممانع له والوجود لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يصدق عليه انه موجود في الخارج لامتناع

اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص لموجود مشارك لموجود اخر في الموضوع معاقب له اي اذا قام
احدهما بالموضوع لم يقم الاخر به والوجود لا ضد له من هذا الوجه ايضا اذ لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم
بدونه ولان الوجود يعرض لجميع الاشياء المعقولة اما الموجودات الخارجية فيعرضها الوجود الخارجي
واما غيرها فيعرضها الوجود العقلي وما له ضد لا يكون كذلك اذ الضد لا يعرض للضد الاخر والوجود
لا ضد له والوجود لا مثل له لان المثل يقال للذات المشارك غيره في تمام الحقيقة ويكون المعقول
منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن وحصل منه في العقل اثر ثم لحقه الاخر لم يحصل
في العقل منه غير الاثر الحاصل من الاول والوجود ليس بذات فلا مثل له وانما قلنا ان الوجود
ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما فان قيل الوجود
قد يعرض له الوجود في العقل فيكون ذاتا اجيب بان الوجود اذا اعتبر من حيث انه عرض
له الوجود يكون بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود من حيث انه وجود لا يكون ذاتا ولما كان الوجود
مغايرا لسائر المعقولات في المفهوم والنسبة بين الغيرين منحصرة في التماثل والتضاد والتخالف
والتماثل والتضاد منتف لما ذكرنا فتحققت مخالفته للمعقولات والوجود لا ثاني للمعقولات
لان المنافي للشيء لا يعرض له والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا ينافي شيئا منها فان قيل العدم
امر معقول والوجود مناف له فلا يصح قولكم الوجود لا ينافي شيئا من المعقولات اجيب
بان العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود ولا يكون بهذا الاعتبار منافيا له فان اعتبار كونه عدما غير اعتبار
كونه معقولا قال وبه يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله اقول
اعلم ان من قال بان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى ان الماهية
يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود والا لزم اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم معا
واما من قال بان الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية يجوز تقررها في
الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك والاول مذهب المعتزلة
والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء واتفقوا على ان المنفي ليس بشيء وعلى هذا التقدير عنوا بالمنفي
الماهيات الممتنعة الوجود في الخارج فعلى هذا محل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود اذا عرفت
ذلك فاعلم ان قوله ويساوق الشيئية اي الوجود يساوق الشيئية ويلازمها على معنى ان كل ما هو
موجود هو شيء وكل ما ليس بموجود ليس بشيء والمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا او ممتنعا ليس بشيء ومن
نازع في هذا فقد كابر مقتضى عقله فان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا
قال وكيف يتحقق بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم
تعقل الزائد اقول القائلون بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وقد ثبت
ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر اعتباري لانه لو ثبت في الاعيان لكان
متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المصنف قال كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود اي كيف يتحقق ان المعدوم شيء مع اثبات
القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة في الاعيان لان المنافاة بينهما متحققة وذلك لانه على تقدير
تحقق الشيئية بدون الوجود انتفى القدرة لانه لو ثبت تاثيرها في الذات او في الوجود او في اتصاف

الذات بالوجود والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدورة واما الثالث فلان الاتصاف نسبة في الخارج فلا تاثير للقدرة فيه واذا بطلت الاقسام باسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف والثاني ثابت فانتفى الاول قال والانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد اي كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود اي مع تناهيه مع عدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان هذا برهان اخر دال على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود تقريره ان القول بتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد مما لا يجتمعان والثاني ثابت فانتفى الاول اما نفي الاجتماع فلانه لو تحقق الشيئية بدون الوجود يثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم والثبوت هو الوجود لعدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان فلو كان للاشخاص الغير المتناهية ثبوت لكان لها كون فيكون لها وجود اذ الكون هو الوجود فيلزم وجود اشخاص غير متناهية فلا يكون الموجود منحصرا اي متناهيا ضرورة عدم تناهيها واما بيان ثبوت الثاني فلان عدم تعقل الزائد على الكون في الاعيان ضروري وانحصار الموجود ثابت عندهم قال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات والامكان اعتباري يعرض لما وافقنا على انتفائه اقول لما فرغ عن اقامة الحجة على ابطال مذهبهم شرع في ابطال حججهم على ان المعدوم شيء اي ثابت متقرر اما الحجة الاولى فتقريرها ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فبيانها من وجوه الاول ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم مراد والمراد متميز الثالث ان المعدوم مقدور والمقدور متميز واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وقد اجاب المصنف بمنع الكبرى بان قال لا نسلم ان كل متميز ثابت في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا والا لزم محالات لان المعدوم الممتنع لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما متميز بعضها عن البعض فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة وهي غير ثابتة في الاعيان بالاتفاق ولان الخيالات التي نركبها متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوتها في الاعيان وهو محال عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوته في الاعيان وهو محال والحجة الثانية ان المعدوم ممكن والامكان ليس بمنفي والا لا فرق بين قولنا لا امكان له وامكانه لا فيكون الامكان ثابتا وليس جوهرا قائما بذاته لانه اضافي والاضافي يستدعي محلا يقوم به فلا يكون جوهرا فيكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة بالمنفي ولا يجوز ان يكون محله غير المعدوم الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون المعدوم الممكن ثابتا اجاب المصنف بان الامكان امر اعتباري لانه لو كان خارجيا لزم التسلسل والامكان يعرض لما وافقونا في انتفائه وهو المركبات الخيالية فلا يستدعي ثبوت محله قال وهو مرادف للثبوت والعدم للنفي فلا واسطة اقول لما فرغ من تساوق الشيئية والوجود شرع في نفي الحال واثبتها ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وحدوها بانها صفة قائمة لموجود ليست هي موجودة ولا معدومة فيكون الثابت عندهم اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفي وهو باطل بالضرورة لان العقل يقضي بنفي الواسطة بين الوجود والعدم والوجود مرادف للثبوت والعدم مرادف للنفي ولا واسطة بين الثبوت والنفي

فلا واسطة بين الوجود والعدم قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض اقول لما ابطل الحال شرع في ابطال حجج مثبتيها الاولى ان الوجود صفة قائمة بالموجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيكون وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه اجاب بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة ومعنى قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما لا احالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض ولما كان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن ولا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا الحجة الثانية ان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في فصل المميز فان وجد كل من الجنس والفصل فلا بد وان يقوم احدهما بالاخر ولا امتنع ان يحمل منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو محال فيكون كل منهما ليس بموجود ولا معدوم وهما صفتان قائمان بالسواد الموجود فيكونان حالين اجاب عنه بان كل واحد منهما كلي والكلي ثابت في الذهن ولا يرد عليه هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا يقبلها وبحسب الذهن يكون موجودا في الذهن ولا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا ايضا على تقدير ان يكون كل واحد منهما موجودا واحدهما قائما بالاخر لم يلزم منه محال اذ يجوز قيام العرض بالعرض قال ونوقضوا بالحال نفسها اقول اي نوقض مثبتوا الحال في حججهم الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها اي لو كان حججهم صحيحة لزم ان يكون للحال حال اخرى ويلزم التسلسل وذلك لان ملخص حججهم يرجع الى قولهم انا وجدنا حقائق مشتركة في بعض ذاتياتها ومختلفة في البعض الاخر وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص وهما ليسا موجودين ولا معدومين ويكونان صفتين للحقائق الموجودة فيلزم الحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال مشتركة عندهم جميعها مشتركة في الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا موجودين ولا معدومين وصفتان للحال فللحال حال اخرى ويتسلسل لا يقال انما لزم ان يكون كل منهما حالا لو كان قائما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما قائم بالحال والحال ليس بموجود لانا نقول الحال صفة قائمة بموجود وما به الاشتراك والاختصاص ايضا قائمان بذلك الموجود فيكونان حالين قال والعقل يعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اقول القائلون بالحال اعتذروا عن النقض من وجهين الاول انا لا نسلم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بالخصوصيات وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود الثاني انا نلتزم التسلسل ونجوز ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية فنقول لم قلتم ان مثل هذا التسلسل باطل اما وجه بطلان الاعتذار الاول فبان نقول كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او يكون المتصور من احدهما مغايرا للمتصور من الاخر والاول هما المثلان والاخران هما المتخالفان والعلم بذلك ضروري واذا كان كذلك فلو ثبتت الاحوال فان كان المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر كانا مثلين والا لمختلفين واذا كان كذلك كانت الاحوال مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصية فيلزم المحال المذكور واما وجه بطلان الثاني وهو التزام التسلسل فبان نقول لو كان التسلسل جائزا لما انسد دليل على اثبات الصانع القديم لانسداد هذا الدليل الى ابطال التسلسل قال فبطل ما فرعوا عليها

من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم واستغنائها عن المؤثر وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس
وما تستحقه في حالة الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه
بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة **اقول** لما ابطل القول
بان المعدوم شيء والقول بالحال اشار الى ما يتفرع من تفاريع القول بهما ايضا باطل وقد ذكر اولا فروعا
للقول بان المعدوم شيء **منها** تحقق الذوات الغير المتناهية فقال ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش والقاضي
عبد الجبار ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان الثابت من كل نوع من
الذوات المعدومة عدد غير متناه وان تلك الذوات متباينة باشخاصها **ومنها** ان اثر الفاعل
ليس في جعل الذوات ذوات بل في جعل الذوات موجودة فان البارئ تعالى لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر
جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانما يقدر البارئ على اخراج تلك
الذوات من العدم الى الوجود بان يخلق صفة الوجود في تلك الماهيات المعدومة **ومنها** ان تلك
الذوات مشاركة في كونها ذوات ولا تباين بينها الا بالصفات واليه اشار بقوله اي بانها اي
واستغناء تباين الذوات **ومنها** اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يستحقه في الوجود ومغايرة التحيز
للجوهرية وذهب الجمهور الى ان تلك الذوات في العدم متصفة بصفات الاجناس ومعناه ان ذات الجوهر
موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وغير ذلك وزعم ابن عياش ان تلك الذوات المعدومة
عارية عن جميع الصفات وان الصفات انما تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بان الذوات لما كانت
متساوية في الذاتية وجب ان يصح على كل واحدة منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة
فاختصاصها بتلك الصفة ان كان لا لامر لزم الرجحان بلا مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا فتلك
الذات صارت الذات صفة وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان لم يكن موصوفا بها ولا صفة لها فان كان
موجبا كان نسبته الى الكل على السواء وان كان مختارا كان الصفة متجددة لان فعل الفاعل المختار يجب
ان يكون كذلك فالذوات في العدم خالية عن الصفات ثم يرد عليها الصفات اما حالة العدم او حالة
الوجود والاول يوجب ان يكون الذات المعدومة يرد عليها الصفات المتزايلة والثاني يوجب ان يكون الصفة
انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما خلاف الفرض اما الاول فلاتفاقهم على ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المقدر
واحتج القائلون باتصافها بصفة الاجناس بانه لو لم يكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع
الامتياز بينها في تلك الحالة ضرورة تساويها في الذاتية فيلزم ان يكون الذوات واحدة وليس كذلك
والجواب انا لا نسلم انها لو لم يكن موصوفة بصفات الاجناس لما كانت متميزة لجواز ان تتميز بحقائقها
او بصفات اخرى غير صفات الاجناس كامتياز افراد النوع بعضها عن البعض ثم القائلون بالصفات
زعموا ان صفات الجوهر اما ان يكون عائدة الى الجملة اي الى مجموع الجواهر التي يتركب الجسم عنها وهي الحيية
وكل ما هو مشروط بها كالعالمية والمريدية والقادرية وغيرها واما الى الافراد فاثبتوا لها صفات اربعا
احديها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل
والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول
في الحيز

المعيّنة

وهي الصفة التي يسمونها بالكائنية المعللة بالمعنى القائم بالجوهر وهو الذي يسمونه كونا واما الاعراض فالصفات
العائدة الى الجملة غير معقولة واما العائدة الى الافراد فثلاثة **الاولى** الصفة الحاصلة حالتي
الوجود والعدم وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس **والثانية**
الصفة الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل واجابوا عن قول من
يقول عليهم لو كانت الاعراض ثابتة في العدم لكانت حالة في المحل بان العرضية ليست علة للحلول في
المحل مطلقا بل بشرط الوجود **الثالثة** صفة الوجود وهي التي بالفاعل والفاعل لا يعطي السواد
حقيقته وانما يعطي له صفة الوجود ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه وابو الحسين الخياط
وابو القسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب
الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليستا بغيرين
ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم
فهي ايضا موصوفة بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات باحديهما
اتصافها بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حالة عدمه حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني
حتى التزم ان جالسا معدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز
في العدم لكنه غير حاصل في الحيز بل شرط كون المتحيز حاصلا وموصوفا بالمعاني هو الوجود واما ابن عياش
فمنع اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم وقال لما كانت الجوهرية عين التحيز والتحيز حال العدم محال والا
لكانت الذات حاصلة حال العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز امتنع اتصافها بالجوهرية
فلذلك كانت الذوات خالية عن صفات الاجناس ايضا كالجوهرية وغيرها **ومنها** اختلافهم في اثبات
صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم الا ابا عبد الله الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لان المعدومية
لو كانت صفة زائدة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة
وعلته لو كانت تلك الذات لدامت المعدومية بدوامها ووجب ان لا تدخل في الوجود وان كانت غيرها فذلك
الغير ان كان معدوما كانت المعدومية حادثة لان معلول المحدث حادث فيلزم ان يكون للذات معدومية بعد ما لم تكن
معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى مرجح
اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال **ومنها** اختلافهم في امكان وصف الجوهر المعدوم
بالجسمية واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم الا ابا الحسين الخياط
فانه قال به **ومن** **تفاريع** اتفاقهم على انه بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم والحيوة
والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك بدليل منفصل **قال** وتستند الحال
الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره **اقول** لما فرغ من تفاريع القول
بان المعدوم شيء ذكر فروع الحال فقوله وتستند عطف على الامور المذكورة في تفاريع القول بان المعدوم شيء
الفرع الاول تستند الحال الى المعلل وغيره فقالوا الحال ينقسم الى قسمين حال تكون ثابتة للشيء معللا
بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم وكذا
القادرية وغيرها من الاحوال المعللة وحال غير معللة ثابتة للشيء بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالسوادية للسواد

فانها ليست الا محل معنى قائم بذات السواد الفرع الثاني ان الذوات كلها متساوية في الذاتية
وتختلف في الاحوال وان علة اختلافها احوال تختص ايضا قال ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق
فتقابله عدم مثله وهما لا يجتمعان الا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يوخذ مقيدا فتقابله مثله ويفتقر الى
الموضوع كافتقار ملكته ويوخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا اقول اعلم ان الوجود قد يوخذ تارة من حيث هو
غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان ونحوه فيكون وجودا مطلقا وهو مفهوم الوجود
من غير التفات الى ماهية من الماهيات ويقابله عدم مثله اي يقابل الوجود المطلق العدم المطلق
وهو سلب الوجود المطلق من غير ان يقيد بماهية من الماهيات ولا يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق
وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود وهو لا
يستلزم عروض المقيد للشي عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان
العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه
وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه
سلب له لا يجتمع معه لانه يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله لا يمتنع معه اجتماع العارض مع المعروض
والوجود المطلق والعدم المطلق يعقلان معا وقد يوخذ الوجود من حيث هو مقيد وخاص وهو الوجود
المخصص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود زيد ووجود الانسان فتقابل الوجود المطلق عدم مثله
اي مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم الانسان والعدم المقيد يفتقر الى الموضوع مقيد به كما ان الملكة
اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع يقيد به وقد يوخذ الموضوع شخصيا كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يوخذ
نوعيا مثل وجود الانسان وعدمه وقد يوخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه قال والجنس له بل
هو بسيط ولا فصل له اقول والوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه ولا يكون له جنس والا لكان جنسه الذي
هو غير مفهومه اعم منه هذا خلف بل هو بسيط اي لا يكون له جزء اصلا لان اجزاءه ان كانت موجودة لزم تقدم
الوجود على نفسه او كون ما فرض جزءا ليس جزءا وذلك لان الموجود الذي هو جزؤه هو شي له الوجود فباعتبار الوجود
معه اما بالجزئية او بالعروض فان كان الاول لزم ان يكون الوجود جزء جزئه فلزم تقدم الوجود على نفسه
بمتعين وان كان الثاني لزم ان يكون الشي الذي فرض جزء الوجود معروضا له وان كانت معدومة فلزم ان يكون
الشي متقوما بمعدوم ان كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزئية او متقوما بما اتصف بالعدم ان اعتبر العدم مع المعدوم
بالعروض واذا كان بسيطا لا يكون له فصل قال ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على
عوارضها فلزم … مطلقا اقول الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل تكثره بتكثر الموضوعات
اي الماهيات التي تعرض لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد
اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس وهو مقول على عوارض الموضوعات اعني
افراده العارضة للماهيات بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على السواء بل على
اختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف
كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات يشتمل على هذه الاختلافات

فانه يقع على وجود العلة وعلى وجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية
وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف والشدة والضعف هنا غير الاشتداد
والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما فكون الوجود مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات
التي هي وجودات الماهيات وان كان مقولا بالتشكيك لا يكون جزء الشي مطلقا اما بالنسبة الى الماهيات
فلما ذكرنا انه لا يدوا اما بالنسبة الى وجودات الماهيات التي هي جزئياته فلان المقول بالتشكيك
لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع عليها بالتشكيك لما ستعرف ان الماهية واجزاءها لا تختلف وقوعها
على الجزئيات بل يقع عليها بالتواطؤ قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود
فلا شي مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اقول المعقولات الثانية هي
العوارض التي تعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج صورة تطابقها ولما وقعت
في الدرجة الثانية من التعقل سميت معقولات ثانية والشيئية من المعقولات الثانية وليست
متاصلة الوجود كتاصل الانسان ونحوه من الحيوانات بل باعتبار لغيرها الذي هو معروض لها في العقل
وليست الشيئية المطلقة وجود ما لم يعتبر خصوصية تعرض لها ولا شي مطلقا ثابت بل الشيئية تعرض
لخصوصيات الماهيات في العقل ولو كان الشي موجودا في الخارج لكان مشاركا للغير في الشيئية ومخالفا
له بخصوصيته فيكون له شي ويلزم التسلسل قال وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعدام اقول
لا خلاف ان الوجودات متمايزة واما العدميات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها غير متمايزة لانها لو كانت
متمايزة لكانت ثابتة والتالي باطل والجواب انه ان اريد بكونها ثابتة على تقدير التمايز ثبوتها في الخارج
فالملازمة ممنوعة اذ التمايز لا يقتضي الثبوت الخارجي وان اريد ثبوتها في الذهن فالملازمة مسلمة
ونفي التالي ممنوع اذ العدم له ثبوت في الذهن واحتج المصنف على ان الاعدام متمايزة بثلاثة وجوه
الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى غيره ولا غيره اليه فلو لم يكن عدم
المعلول متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي
وجود المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة امتناع وجود المشروط بدون وجود الشرط وعدم غير الشرط
لا ينافيه فيكون العدم الذي هو مناف غير العدم الذي لا يكون منافيا فيكون احد العدمين متميزا عن الاخر
الثالث ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصححه
فيكون عدم الضد متميزا عن عدم غير الضد قال ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه
باعتبارين اقول العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود فيعرض الماهية وقد يعتبر تارة
باعتبار انه مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار يكون مفهوما متحققا في الذهن
وكل ما له تحقق في الذهن يمكن للعقل ان يفرضه معدوما فانه يمكن للعقل الحاق الوجود والعدم بكل متحقق
فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول متحقق في الذهن كان له ان يفرضه معدوما فيكون العدم
عارضا لنفسه والعدم العارض مقابل العدم المعروض من حيث انه رفع له ونوع له من حيث انه عدم
مقيد وهو عدم العدم والعدم المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه او عدم غيره فيصدق النوعية والتقابل
على العدم العارض باعتبارين

قال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي اقول

لما بين ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع

الآخر برفعه وكل واحد منهما كالآخر في ان رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر فاسناد عدم المعلول الى عدم

العلة ليس اولى من عكسه فاورد ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا وهو ان عدم المعلول وان كان مستلزما لعدم

العلة في الخارج لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج فانه اذا رفع العلة كحركة اليد بالمفتاح رفع المعلول

كحركة المفتاح وليس اذا رفع المعلول كحركة المفتاح يرفع العلة كحركة اليد وان كان كل مستلزما للآخر

بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون رفع العلة علة لرفع المعلول لا بالعكس لكن جاز ان يكون عدم

المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيدل عليه برهان اني بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل

من عدم العلة فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود

في الخارج ولهذا يسمى برهانا انيا لانه يفيد ثبوت العلة وانيتها ولا يعطي السبب اللمية في نفس الامر

والاول يسمى برهانا لميا لانه يعطي السبب واللمية في نفس الامر قال والاشياء المترتبة في

العموم والخصوص وجودا تتعاكس عدما اقول اي اذا كان من الاشياء عموم وخصوص مطلق في الوجود

كالانسان والحيوان المترتب في العموم والخصوص وجودا فان الانسان اذا وجد وجد الحيوان

من غير عكس كان العموم والخصوص متعاكسا في العدم اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه

اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس والحاصل ان كل شيئين يكون بينهما عموم وخصوص

مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على العكس ليكون نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من

نقيض الاعم مطلقا قال ونسبة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية اقول كل واحد من

الوجود والعدم اما ان يكونا بالغير او لا والاول هو المفتقر والثاني هو الغني والمفتقر هو الممكن

سواء كان وجودا او عدما والغني ان كان هو الوجود فهو الواجب والا فهو الممتنع وهذه القسمة حقيقية

اي يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان اذ كل وجود لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع

ان يصدقا عليه معا وكذا كل عدم ولا واسطة بينهما قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة

ثبتت مواد ثلاث في انفسها جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع

والامكان وكذا العدم اقول الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود ويجعل

تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة الى الموضوع

ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت

في التعقل تسمى جهة وقد تخالف المادة الجهة والمواد ثلاث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت بحيث

يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول فتلك المادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان

وان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر

الى الانسان وان كانت بحيث لا يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان

ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات تسمى جهات وهي دالة على

وثاقة الرابطة بين المحمول والموضوع وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم

ويجعل تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان لا يوجد حجرا وعلى التقديرين ثبتت مواد ثلاث

في انفسها يسمى جهات باعتبار التعقل كقولنا الانسان يمتنع عدمه الحجر او الحيوان او الكاتب

والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها قال والبحث في تعريفها كالوجود

اقول اي البحث في تعريف الوجوب والامتناع والامكان كالبحث في تعريف الوجود اي هذه الثلثة

غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريف الذي ذكروه

لهذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ عرّفوا الوجوب باستحالة الانفكاك ثم عرفوا

الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع

قال وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير

والقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو من الثلاثة في الممكنات اقول

الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ تارة ذاتية اي كل منها بحسب الذات وحينئذ يكون قسمة

المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع بين

الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق على المفهوم ابدا واحدا منها وذلك لان

كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب فان

كان الثاني فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا فهذه اقسام ثلاثة لا يخرج مفهوم من المفهومات

عنها ولا يصدق اثنان منها على شيء واحد فالاول منها هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع لذاته والثالث

هو الممكن لذاته فان قيل هذه القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث

اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذه القسمة

للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي اي العقل يتصور المفهوم من حيث هو هو وينسب الوجود الخارجي

اليه وحينئذ لا يتحقق قسم آخر وذلك لان المفهوم الذي فرض انه يجب له الوجود والعدم معا فهو بحيث

اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا لذاته فلا يلزم قسم

آخر فان قيل يرد على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته

وحينئذ لا يلزم ان تساوي طرفا وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر ولا ينتهي

الى حد الوجوب والامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح ولا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر

اجيب بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر لذاته لانه مع ذلك الرجحان اما ان يمكن

طريان الطرف الآخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الراجح واجبا

وقد فرض انه غير منته الى حد الوجوب هذا خلف وان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يكون لسبب او لا

فان لم يكن لسبب فقد وقع الممكن المرجوح بلا علة وهذا محال فان المتساوي اولى من المرجوح وهو ممتنع

الوقوع لا لسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب وان كان طريانه لسبب فلا بد وان يجب

بذلك السبب او لا فان لم يجب يتوقف على رجحانه على الطرف الآخر ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف

على انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فلا يكون راجحا بالذات هذا خلف ولئن سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه

على الآخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف في وقوع ذلك الطرف اذ لو

كفى بلا الخلو من ان لمنع به وقوع الطرف الاخر او لا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف الوقوع
على عدم سبب الطرف الاخر فلا يكون كافيا قيل ان قول الحكما ان الواجب ما تقتضي ذاته وجوده
يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشي لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه
لا يقال ان وجود الواجب وجود مخصوص والوجود المخصوص مقتضي للمطلق وهو غير لانا نقول
المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده غير ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده والجواب عنه ان الحكما
جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس الى الوجود فان اعتبر الوجوب من حيث هو
صفة للوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره مستغن عما سواه فاذا اطلق الواجب على الله بهذا الاعتبار
لم يقتض ان يكون له ذات مقتضية للوجود فلا يلزم تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث هو
صفة للماهية يكون معناه ان ذاته تقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم
تناقض عليهم وذلك لان الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو
يكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده تقتضيه ذاته
فان قيل يلزم على ما ذكرتم ان يكون كل موجود ممكن واجبا لذاته وذلك لان الوجود المطلق عارض
للوجود الخاص الذي يكون للممكن ووجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق فيكون واجبا لذاته
اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضا الوجود الخاص الوجود اقتضا ذات الممكن
الوجود الخاص فلا يكون الممكن واجبا لان ذاته لا تقتضي الوجود فان قيل يلزم ان يكون الوجود الخاص
للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فيكون واجبا لذاته والا لم يكن الواجب ايضا واجبا
لذاته اجيب بانا لا نسلم ان الوجود الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق وانما يلزم ذلك
ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته
فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود فلا يكون واجبا لذاته واعلم
انه لا يمكن انقلاب كل من الواجب والممتنع والممكن الذاتي الى الاخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول
والا لم يكن الذات مقتضية له فيمتنع ان يصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا الممكن
بالذات يمتنع ان يصير ممتنعا بالذات وبالعكس وقد يوخذ الاوليان اي الوجوب والامتناع بحسب الغير
فيكون القسمة بينهما على سبيل منع الجمع دون الخلو في معقول واحد وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون
واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب بغيره يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون ممتنعا لعدم ان
الغير الذي يستند اليه الامتناع هو عدم الغير الذي يكون للوجوب فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق
الغير الذي يجب فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا وكذا نقول اذا امتنع بالغير يكون ذلك الغير الذي
يستند اليه الامتناع متحققا وهو عدم الامر الذي يستند اليه الوجود فلا يحصل الامر الذي يستند اليه
الوجوب فلا يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما في معقول واحد وانما جاز الخلو عنهما لان المعقول
الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فان الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير
يمكن انقلابه الى الاخر لان الواجب بالغير قد يوجد عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته
فيصير واجبا بالغير

واذا اعتبر الثلاثة اي الامكان الذاتي والامتناع بالغير والوجوب بالغير في الممكنات يكون القسمة بينها
على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلاثة لا على سبيل منع الجمع اذ يجوز جمع الجمع بين
الامكان الذاتي وواحد من الباقيين قال ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب
والايجاب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه اقول الوجوب والامتناع
يشتركان في اسم الضرورة اذ الضرورة يطلق على كل منهما ويختلفان بالسلب فان الوجوب يقال لضرورة
الايجاب والامتناع يقال لضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما وكل واحد من الوجوب والامتناع
يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه بان يكون المضاف اليه في احدهما الوجود وفي الاخر مقابله
الوجود اي العدم فيصدق الوجوب المضاف الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال
وجوب الوجود هو امتناع العدم وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف الى العدم على الامتناع المضاف
الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب العدم هو امتناع الوجود وبالعكس واما اذا لم يتقابلا في المضاف اليه
فلا يصدق احدهما على الاخر اذ لا يقال وجوب الوجود امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال ايضا وجوب
العدم امتناع العدم وبالعكس قال وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرين
والخاص اقول الامكان قد يوخذ بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني الطرف المخالف ويسمى
الامكان العامي وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى وهو الامكان بهذا المعنى
يعم الضرورة الاخرى اي ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصي وذلك لان الامكان العامي
اذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب الوجود يشمل ضرورة الطرف الموافق اعني ضرورة العدم
والامكان الخاصي اذ يصدق على كل من ضرورة العدم والامكان الخاص سلب الضرورة عن جانب
واذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان الخاص اذ يصدق
على كل منهما سلب الضرورة عن جانب العدم والامكان الخاصي انما نسب الى الخاص لانه هو الذي اعتبره
العرف الخاص اعني عرف الحكما وانحصار المواد في الثلث بحسب هذا الامكان وانما اعتبر الحكما هذا الامكان
لانهم لما وجدوا الامكان مستعملا في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد جانبيها ضروريا احق
بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان قال وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا
يشترط العدم في الحال ولا الجمع المتضادان اقول الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو
ان يكون الالتفات الى سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم في زمان الاستقبال ولا يلتفت الى حال الشي
في الماضي او الحال فاذا كان الشي غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت فرض له في الاستقبال يسمى ممكنا
بالامكان الاستقبالي وانما اعتبر هذا من اعتبره لان ما نسب الى الحال والماضي من الامور الممكنة اما موجود
فيكون ضروريا بحسب الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم والباقي على صرافة الامكان ما نسب الى
الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال
العدم في الحال ولا يلزم ان يشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال لانه لو لم يشترط الوجود
في الحال في امكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيح بلا مرجح لانا اذا احوجنا الوجود الى ضرورة الوجود احوجنا
العدم الى ضرورة العدم فجعل الوجود في الحال منافيا للامكان في الاستقبال دون العدم ترجيح بلا مرجح

واذا اشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال مع ان يمكن الوجود في الاستقبال مع العدم فيه
لزم ان يشترط الوجود والعدم في الحال في امكان الاستقبال فيجتمع النقيضان قال والثلاثة
اعتبارية لصدقها على العدم ولاستحالة التسلسل اقول الوجوب والامكان والامتناع
اعتبارية لانها نسب معقولة من تصور وجوده الخارجي وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه بعضها
مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ان هذه الامور تصدق
على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق
عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور الثلاثة على المعدوم ثبت انها ليست متحققة
لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفيه نظر فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي
ان يكون معدوما قوله لا اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج قلنا يجوز ان يكون طبيعة
واحدة بعض افرادها معدوما وبعضها موجودا فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة
فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة
فاعتبر الانسان فان بعضه موجود وبعضها معدوم مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان
باعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق ولا يكون تلك
الطبيعة معدومة الثاني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود
ومميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور
ويلزم التسلسل وهو محال قال ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول
هذا دليل مختص بالوجوب تقريره لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالي
باطل لامتناع القلب بيان الملازمة ان الوجوب اذا كان موجودا في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة
والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا يكون الواجب
ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن واذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب
ممكنا لا يقال لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة
والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف
الذي هو الواجب لانا نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة
ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة من تلك الحيثية ممكنا والواجب
من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب
ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا
غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث صفة
لا يقتضي امكان ذات الشيء لا نقال لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال
ويجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه لانا نقول
لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن علة الوجوب
هي الذات التي تمنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي تمنع زواله فيمتنع زوال الوجوب

وان كان

وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات اجيب بان علة الوجوب لو كانت
هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود
فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير الذات
يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب واللاوجوب
عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم ان يكون الوجوب وجوديا قلنا لا نسلم ان اللاوجوب عدمي
قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لجواز ان يكون اعم من المعدوم
فيصدق على المعدوم وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها
معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان نقيض العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كلا النقيضين
عدميا فان اللاممكن بالامكان الخاص يصدق على الممتنع عدمي والممكن الخاص ايضا يصدق على المعدوم
الممكن عدمي قال ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع اقول هذا مختص بالامتناع
تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا اذ هو صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها
الذي هو غيرها فيكون ممكنا واذا كان الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لاستحالة امكان
الصفة مع امتناع الموصوف واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب قال
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه اقول هذا دليل مختص بالامكان تقريره لو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود واما بيان
بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حالة الوجود وقبله
فيلزم الانقلاب قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اقول
هذا جواب دليل على ان الامكان موجود تقريره لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا
فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق حينئذ اذ الاعدام لا تمايز تقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان
العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي قوله
الاعدام لا تمايز قلنا ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول واذا كانت الملازمة ممنوعة
لم يلزم من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه ثبوت الامكان ولفظ المنفي
بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخ فان الخصم لم يدع استلزام عدم ثبوت الامكان لعدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم الفرق بينهما ثبوت الامكان بل استلزامه نقيض التالي لنقيض
المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده
فلا يمكن استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان وبين الامكان
المنفي فلا يلزم نقيض المدعي الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض المدعي
هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض
المقدم الذي هو المدعي قال والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالعرضها

ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية **أقول** الوجوب ينقسم الى وجوب بالذات
وهو الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر والى وجوب بالغير وهو ما حصل للذات باعتبار غيره
وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير ومعروض الوجوب بالغير والامتناع بالغير
هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن بالذات اذا اعتبر معه وجود علته يعرض له
الوجوب بالغير واذا اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع بالغير والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب
بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات يمتنع ان يعرضا له لما سنبين ولا يمكن ان يكون ممكن بالغير لانه لو كان
ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام بأسرها باطلة والا
يلزم الانقلاب وقد تقدم بطلانه في القسمة الحقيقية فان قيل لم لا يجوز طريان الوجوب او
الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات
الانقلاب اجيب بان الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فلما اوجد
علة احد الطرفين توجب او تمنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب لما اقتضى
الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما اقتضى الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم يقتض الوجود
واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان الوجود
واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير
فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير وهو محال للانقلاب **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار
الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليها يثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان
والغيري **أقول** الامكان انما يعرض الماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار وجود
علتها وعدمها لا يقال الامكان انما يعرض الماهية الممكنة بالقياس الى الوجود والعدم فكيف
يستقيم قولكم انما يعرض لها من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها لانا نقول الامكان وان كان
عروضه بالقياس الى الوجود والعدم لكن لم يكن عروضه بالقياس الى الوجود والعدم بالنظر الى الماهية اي
النظر الى ان الماهية موجودة او معدومة وبين الامرين فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتباره من حيث
انه حاصل للماهية واعتبار الاول شرط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود والعدم بالنسبة
الى الماهية او علتها يعرض لها ما بالغير اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فانه اذا اعتبر وجود الماهية
او وجود علتها يعرض الوجوب بالغير اما باعتبار وجود الماهية فيعرض الوجوب اللاحق واما باعتبار
وجود العلة فيعرض الوجوب السابق وكلاهما وجوب بالغير واذا اعتبر عدم الماهية او عدم علتها
يعرض الامتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فان الممكن يجوز ان يعرض
له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته او عدمها ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته بل المنافاة
بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي لما مر **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس
أقول الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل
ممكن العروض اي ممكن الثبوت لشيء آخر ذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان ثبوت الشيء لشيء آخر فرع امكان
ثبوت الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت في ذاته ممكن العروض لشيء آخر فان المجردات ممكنة الثبوت

في ذاتها ولا يكون ممكن العروض لشيء آخر **قال** واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان
لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه
بمراتب **أقول** اختلف الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هي الامكان او الحدوث فذهب
جمهور العقلاء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختاره المصنف هنا وذهب جماعة من المتكلمين الى
ان علة الافتقار هي الحدوث وذهب طائفة الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط الحدوث وذهب
طائفة اخرى الى ان علة الافتقار مجموع الامكان والحدوث واحتج المصنف على المختار بوجوه الاول
انا اذا التفتنا الى الممكن الوجود علمنا انه مفتقر الى العلة فطلبنا علة وجوده وان لم يتصور معه غيره فلو
لم يكن علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور الامكان فطلبنا علته بمجرد تصور الامكان
والتالي باطل بالضرورة **الثاني** ان الحدوث لا يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود
الحادث ولا نطلب علة وجوده وذلك اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لانه اذا لم نتصور امكان
وجود الحادث لم يعتبر العقل انه غير واجب فلم يعلم انه مفتقر الى علة **الثالث** الحدوث عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية الوجود متأخرة عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن
افتقار الممكن الى الوجود المتأخر عن علة الحاجة واذا كان الحدوث متأخرا عن الافتقار لا يكون علة ولا جزء علة له
ولا شرطها وعورض بان الامكان صفة الممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة
للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي مع عدم اعتبار
وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروضه للماهية من حيث هي توقف
على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار وجودها وعدمها **قال** ولا يتصور الاولوية لاحد
الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية الى فرضها لاحد المقابل فلابد من الانتهاء الى الوجوب
وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا تخلو عنه قضية فعلية **أقول** لا يتصور اولوية احد طرفي
الممكن بالنظر الى ذاته لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب
وان امكن لا لسبب لزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو الخش(?) عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح او لسبب فان لم يصر ذلك اولى لم يكن السبب سببا وان صار لزم مرجوحية الطرف
الاولى لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع فلابد لاولوية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة
الخارجية ما لم يجب صدور الممكن من المرجح لانه لو لم يجب بقي على امكانه اذ لا وجوب لامتناعه فلا يحيل العقل
الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلابد من الانتهاء الى الوجوب فثبت انه
لا يكفي العلة الخارجية في تحقق ذلك الطرف بدون الوجوب وهذا هو الوجوب السابق على الوجود
لانه واجب اولا ثم وجد ثم اذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود وهو الذي يسميه المنطقيين
الوجوب بشرط المحمول ولا تخلو قضية فعلية عن هذا الوجوب فان القضية الفعلية ان كانت موجبة يكون المحمول فيها
ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان كانت سالبة يكون السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم وقد وقع
في بعض النسخ قبل قوله ولا يتصور الاولوية قوله والحكم باحتياج الممكن ضروري وهو زائد لان هذا الحكم مذكور

في اخر هذا الفصل مع ما يتعلق به قال والامكان لازم والايجاب للماهية ممتنع ووجوب
الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص
اقول الامكان لازم لماهية الممكن لانه لو لم يكن لازما لجاز انفكاكه عنها فيكون ماهية الممكن
واجبة او ممتنعة فيلزم انقلاب بخلاف الوجوب بالغير والامتناع بالغير فانه غير لازم لماهية الممكن اذ يجوز
انتفاء الوجوب بالغير عند انتفاء العلة وكذا يجوز انتفاء الامتناع عند وجود العلة ووجوب الفعليات اعني
الوجوب اللاحق يقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان وهو غير لازم لماهية الممكن لانه ينفك عنها عند
فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان الوجوب بالغير اذا حصل
وجد الماهية بالفعل بخلاف الامكان فانه ما لم يقارن الوجوب يكون موجودة بالقوة قال
والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير الامكان الذاتي اقول
الامكان اما ان يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن ويسمى الامكان الذاتي واما ان يعتبر بالنسبة الى قرب
الوقوع وبعده بحسب اجتماع كثرة شرائطه وقلتها وبحسب ارتفاع كثرة موانعه وقلتها ويسمى الاستعداد
وبعضهم يسميه بالامكان الوقوعي والاستعداد غير لازم للممكن فانه يوجد للمركبات كاستعداد الانسان
في مادة العلقة مثلا وقد يعدم فيها كانتفاء استعداد الانسان اذا فسد عن صورة العلقة ولم يحصل فيها
صورة المضغة بل تحلل اجزاؤها وانفك بعضها عن البعض وهذا الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي
لان الامكان الذاتي غير قابل للشدة والضعف بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد
النطفة للانسان اضعف من استعداد العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد
النطفة لها قال والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اقول
اراد ان يقسم الوجود باعتبار القدم والحدوث فقال الوجود ان كان غير مسبوق بالغير او بالعدم فهو قديم
وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فهو حادث قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع
او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي اقول
لما ذكر السبق في تعريف القديم والحادث اشار الى اقسامه واقسام مقابليه اعني المعية والتاخر
واقسام السبق خمسة على راي الحكماء وستة على راي المتكلمين الاول السبق بالعلية وهو سبق المؤثر
الموجب على معلوله كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني السبق بالطبع وهو كون الشيء بحيث
يحتاج اليه شيء اخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كسبق الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد
وهو السبق بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى اخر في تحققه ولا يكون الاخر محتاجا الى ذلك
الشيء فالمحتاج اليه هو السابق بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يعطي
وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول سابق بالعلية وبالاعتبار الثاني سابق بالطبع كسبق
الاب على الابن الرابع السبق بالرتبة وهو ان يكون المرتب معتبرا فيه والرتبة الحسية كسبق الامام
على المأموم او عقلية كسبق الجنس على النوع اذا ابتدا من الطرف الاعلى الخامس السبق بالشرف كسبق
العالم على المتعلم فاقسام السبق عند الحكماء هذه الخمسة والحصر استقرائي واما المتكلمون فقد اثبتوا
قسما اخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض ويسمون هذا بالسبق بالذات وزعموا انه غير عائد الى شيء من الاقسام
الخمسة

وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان ليس بعلة
للبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية
وليس في طبع اجزاء الزمان ان يكون اسبق من بعض هذا ما قالوه والحق انه عائد الى التقدم الزماني
لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما بل التقدم الزماني
يقتضي ان يكون ~~كل من المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما بل التقدم الزماني~~ السابق قبل المتاخر قبلية
لا يجامع فيها القبل البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون سبق بعضها على
البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق والظاهر ان يكون
سبق بعض اجزائه على البعض بالرتبة فان الامس سابق على اليوم بالرتبة اذا ابتدي من طرف الماضي وبالعكس
اذا ابتدي من طرف المستقبل ولما علم اقسام السبق علم اقسام المعية والتاخر فالمع بالذات ان يكونا
معلولي علة واحدة او علتي معلول واحد لكن بالنوع او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء واحد او بالزمان وهو ظاهر
او بالرتبة كالمأمومين بالنسبة الى امام واحد اذا تساويا في التاخر عن الامام والباقي ظاهر قال
ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه وحيث وجدا لتفاوت امتنع جنسيته
اقول اختلفوا في ان مقولية السبق على سبيل التشكيك فذهب طائفة الى الاول وفي الاخرى
الى الاخر وهو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل
التساوي فان اطلاق السبق على السبق بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وما هذا شانه يكون مقولا بالتشكيك
واعلم ان انواع التشكيك ثلاثة الاولوية والاقدمية والاشدية ويحفظ الاضافة بين المضافين
في انواع التشكيك يعني اذا كان احد المضافين في قسم من اقسام السبق موصوفا باحد انواع التشكيك
بالاضافة الى قسم اخر من اقسام السبق يكون المضاف للقسم الاول من السبق اعني التاخر المقابل له موصوفا
بذلك النوع من التشكيك بالاضافة الى المضاف للقسم الثاني اعني التاخر المقابل له فيكون الاضافة التي بين السبقين
محفوظة بين تاخريهما المضافين لهما هذا هو المراد بقوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه يعني يحفظ
الاضافة التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المضافين اعني بين تاخريهما المقابلين لهما مثلا اذا كان
ا سابقا على ب بالعلية و ج على د بالطبع فا اولى بالسبق بالاضافة الى ج لان السبق بالعلية اولى
بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع فهذه الاضافة التي بين ا و ج في هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية
محفوظة بين تاخريهما اعني تاخر ب عن ا وتاخر د عن ج فان تاخر ب عن ا اولى بالتاخر بالنسبة الى تاخر
د عن ج فانحفظت الاضافة التي بين السبقين في الاولوية بين المضافين اعني تاخر ب عن ا وتاخر د
عن ج هذا ما فهمته فاعتبر ما ذكرنا في النوعين الاخرين من التشكيك وكل ما هو مقول على الاشياء بالتشكيك
امتنع جنسيته للاشياء لما سيعرف فالتقدم المقول على هذه الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها
وكذا المعية والتاخر بالنسبة الى اقسامهما قال والتقدم دائما بعارض زماني او مكاني
او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل والحدوث الذاتي متحقق
اقول اعلم ان عروض التقدم لذات المتقدم لا يكون الا لامر عارض زماني او مكاني وغيرهما لا
للماهية من حيث هي فانا اذا نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها فالمتقدم بالزمان

انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه وقوع عدمه في زمان امر عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض التقدم بسبب كونه اقرب مما هو مبدا بالوضع ان كانت الرتبة وضعية او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية والتقدم انما يعرض لماهية العلة بسبب تاثيرها في المعلول والتقدم بالطبع انما يعرض المتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه والتقدم بالشرف انما يعرض المتقدم بالشرف باعتبار الفضل واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة لذاته لا لامر اخر غيره كما سيجي والتقدم الذاتي المعنى المشترك بين التقدم بالعلية ومن التقدم بالطبع هو تقدم حقيقي وما سواه ليس كذلك بمعنى ان المتقدم بالزمان او بالرتبة او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض وهو ان المعنى لتقدمه هو امر عارض لا يمتنع ان ينفك عن الذات واما المتقدم بالذات فلا يمكن ان يفرض متاخرا وهو ان المقتضي لتقدمه وان كان عارضا للذات لكن يمتنع انفكاكه عنها ولهذا يقال لهذا التقدم انه لا يكون الا باستحقاق الوجود والقدم والحدوث يطلقان على المعنيين المذكورين ويسميان الحقيقيين وقد يطلقان على معنيين ويسميان القدم والحدوث المجاز اما القدم المجازي فهو ان يكون ما مضى من زمان وجود شي اكثر مما مضى من زمان وجود اخر واما الحدوث المجازي فبمقابله ولا يعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والا لزم التسلسل وهو محال بيان الملازمة انه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث الحقيقيين فلا يخلو اما ان يكون الزمان قديما او حادثا وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر اذ القدم يكون العدم والحدوث الحقيقيين بحيث يعتبر في مفهومهما الزمان فينتقل الكلام الى هذا الزمان ويلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق وذلك لان الوجود بالغير يعلم انه لا استحقاقه وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لا يستحق الوجود لانه لا يستحق اللاوجود فان اللاوجود انما له من الغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقه الوجود الذي هو حاله من ذاته قبل وجوده الذي هو حاله من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الحال التي يكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي تكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي له بحسب الذات فيكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي وكل ما هو واجب بالغير لا ينفك عن الحدوث الذاتي **قال** والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار **اقول** ذهب المحققون الى ان القدم اعتباران عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار عدم تاخر وجود الشي عن الغير او العدم وعند اعتبار تاخره ولا وجود لهما في الاعيان وذهب طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان في الخارج والدال على الوجود والذي يدل على امتناع وجودهما في الخارج انهما لو وجدا فالموجود من القدم قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا لزم حدوث القديم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا لزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان **قيل** لو كانا عقليين لزم التسلسل بعين ما ذكرتم **اجيب** بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان لغيرهما وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كيفية وجودها التي هي القدم والحدوث وقد يعتبر من حيث هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار في انفسهما فيجوز حينئذ ان يعتبر القدم والحدوث لهما حينئذ ويكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث لكن ينقطع باعتبار العقل

اذ لا يمكن للعقل ان يعتبرهما باعتبار الثاني الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل **قال** ويصدقان على الحقيقة منهما من الذاتي والغيري **اقول** اي يصدق منفصلة حقيقية من القدم والحدوث في الموجود وذلك لان الموجود اما ان يسبقه العدم او لا ولا يجوز الجمع بينهما ولا الخلو عنهما وكذا يصدق منفصلة حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع غيره والواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره ويمتنع ان يكون الموجود الواحد مرتفعا بارتفاع غيره ولا اما منع الخلو فلان الموجود اما ان يكون وجوده من غيره او لا والاول هو الواجب بالغير والثاني هو الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما وكذا يصدق منفصلة حقيقية من الامتناع بالذات والامتناع بالغير بمثل ما ذكرناه ويمكن ان يكون المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري وحينئذ معنى لا يحمل الحقيقية على القسمة الحقيقية وهي التي لا يمكن ان يصدق احد القسمين على الاخر ليستقيم لان القدم الذاتي والغيري لا يكون بينهما انفصال حقيقي اللهم الا ان يحمل مورد القسم العالم لا الموجود وعلى هذا ان يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي يكون جميع الاحكام التي للوجوب الذاتي احكاما للقدم الذاتي والقدم الذاتي والوجوب الذاتي مترادفان متعاكسان متوافقين في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القدم الغيري والثاني انسب بسياق الكلام لانه ذكر في بحث القدم والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان انقسام القدم بالذاتي والغيري غير متعارف عند اهل العلم **قال** ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك واما الخاص فلا وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان **اقول** ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل ان يصدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان **قيل** هذا انما يدل على عدم صدقه على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته في العقل مركبا لانا **نقول** لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لانه لو تركب لكان مطابقا لما في الخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا **نقول** لا نسلم ان التركيب اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان لو حكم بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل بعض التركيب في العقل يجوز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا **يقال** لو تحقق التركيب في العقل ولم يتحقق في الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشي بسيط وهو محال اذ مطابقة احدهما له يمنع ان يطابقه الاخرى لانا **نقول** انما يلزم ذلك ان لو كان كل من الصورتين مطابقة للبسيط وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير محال **اجيب** بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته ذلك الشي لان كل ماهية لما سواه مقتضية للامكان الوجودي فلو شارك غيره في ماهيته ذلك الشي يلزم امكانه وهو محال واذا لم يشارك الغير في ماهيته لم يتميز

في العقل

لم يمتنع في العقل الى ان ينفصل من غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول
ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين يتقوم به ذاته لا اشتراك له مع الغير في ذاتي
ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركبه في العقل مطلقا
ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي جزءا من غيره حتى يحصل منه ومن غيره حقيقة
واحدة تحصلية وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون احدهما محتاجا الى الاخر او لا فان لم يكن امتنع
حلول احدهما في الاخر فيمتنع التركيب منهما فان كان احدهما محتاجا الى الاخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا
في الاخر او بالعكس والاول باطل لان الواجب لذاته ان كان هو المحتاج لزم الانقلاب والا يكون بقوامه
وتعينه مستغنيا عن الاخر فلم يتصور حلوله فيه لانه حينئذ الحلول اما ان يكون للمحل متشخص اخر مستقل اولا
والاول يوجب ان يكون الحال والمحل شخصين متغايرين فلم يحصل منهما حقيقة واحدة وان كان تشخصا متشخص
الحال لزم ان يكون له مدخل في ذلك التشخص فلا يكون الواجب الوجود مستغنيا في التشخص عن غيره وهو محال
والعكس ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب ويستغني عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر
هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة متحصلة لا غاية ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية لانه حينئذ يكون الواجب الذي
هو المحل مستقلا بقوامه وتشخصه والامر الاخر عرض له بعد تحصله وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة الا
بالاعتبار وقد فرض خلافه هذا خلف ومن خواص الوجوب الذاتي ما هو واجب الوجوب الذاتي لا يزيد وجوده عليه
والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة تفتقر الى
موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن له علة فعلته ان كان غير حقيقة
الواجب لزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو محال وان كانت حقيقة الواجب فاما ان يكون مؤثرة
في الوجود حال كونها موجودة او حال كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون موجوده بهذا الوجود فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وان كانت بغير هذا الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني وهو ان يكون مؤثرة حال كونها معدومة فهو محال ايضا لانا نعلم
بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود ولو جوزنا ذلك لم يمكننا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده
قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك جواب معارضة للدليل الدال على ان وجوده ليس بزائد
تقريرها ان وجوده معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وماهيته غير معلومة
والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته وتقرير الجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك
المقول بالتشكيك على وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود الممكنات
لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو
وجوده الخاص القائم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره ولا يلزم من مغايرة الوجود المشترك لحقيقته مغايرة
وجوده الخاص الذي هو معروض له قوله وليس طبيعة نوعية هذا جواب عن دليل اخر على ان الوجود زائد
تقرير الدليل ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض
او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا
والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض بعلة فعدم العروض في الواجب لعلة هذا خلف
اجيب بان المحتاج الى العلة العروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه
بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيفتقر الواجب الى غيره هذا خلف ويمكن ان يقال
ايضا لو كان عدم العروض لعدم علة العروض لكان واجب الوجود محتاجا الى علة لان علة عروضه
هو الواجب والجواب عن الدليل ان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى لا يتساوى افرادها
في العروض واللاعروض لانه مقول بالتشكيك على افراده التي هي ملزوماته فلا يلزم تساوي افراده
التي هي ملزوماته في العروض واللاعروض لاختلافها بالماهيات واعتبر النور المقول بالتشكيك
على الانوار مع ان نور الشمس يعشي ابصار الاعشى قيل لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك
ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانها اذا لم تكن متساوية في تمام الحقيقة
لانها اذا لم تكن متساوية في تمام الحقيقة فلا تخلو اما ان يكون مشتركة في شيء من الحقيقة او لا والاول يوجب
التركيب والثاني يوجب المباينة الكلية وقد بان فسادهما وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك
لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار اخر لزم التساوي او التركيب
وقد بان فسادهما وان تباينت كان كل منها مباينا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض
وهو عين المدعي والجواب عن الاول انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات
واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فباطل قوله والا لزم التركيب
او المباينة الكلية قلنا المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم منها عدم اشتراكهما في الوجود فان التباين
في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب
مباينا بالكلية للافراد التي هي وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض
لتلك الافراد واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له
في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعي مع انه مناف لما قيل اولا فباطل وذلك لان المدعي ان وجوده الخاص
زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لا يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية
بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في المعروضات يقتضي
مباينة الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في
الممكنات والمدعي ليس الا هو قوله وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول جواب اعتراض
على الدليل الذي ذكره على ان وجود الواجب عين ماهيته ومعنى ان تقديم هذا على الاعتراضات السابقة
لان هذا منع الدليل والاعتراضات السابقة معارضات والمنع متقدم على المعارضة تقرير
الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه الى المؤثر هو الماهية من حيث هي
لا الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم لان الماهية
من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة على معنى انه لا مدخل لواحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن فان ماهيته
قابلة للوجود لا بشرط وجود اخر والا لزم التسلسل ولا يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد

في ان واحد موجود ام عدم ومعنا تقرير الجواب ان الماهية من حيث هي هي يمكن ان تكون علة
لصفة معقولة لها كما ان الماهية الا انها من حيث هي هي علة للازم حيث اما لو انها من حيث هي هي علة للوجود فمحال
والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كونها موجودة قبل الوجوب او النقض بالماهية القابلة
للوجود من حيث هي ظاهر البطلان وذلك لان قابل الوجود يستفيد الوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول
الحاصل بخلاف معطي الوجود واقول ايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان الا بعد ان يكون لها وجود
منفرد في الاعيان ويعارضه اعني الوجود ايضا وجود اخر حتى يمتنع اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة
الى البياض وهو باطل لان كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل
لا بان ينفك عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجود عقلي كما ان في العين وجود عيني بل بان العقل
من شانه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود والعدم في العقل فلا يمكن ان تكون ملاحظة الصفة
خارجية عند وجودها في العقل فقط ان وجود الواجب زائد على ماهيته وذلك لان وجوده اما الكون كما في سائر
الموجودات او غير الكون فان كان الكون لكون زائدا على حقيقته اذ لو كان عينا لكان حقيقته عارية عن الكون
المجرد وحينئذ لا يخلو من ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته تع او لا فان كان معتبرا كان حقيقته مركبة من الكون والتجرد
وهو محال وان لم يكن معتبرا بل يكون تمام حقيقته هو الكون والتجرد عارض لزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة
مقارنة للموجودات كلها محتاجا اليها لكونها قائمة بها وايضا لزم ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته
التي هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير
لكان اصله مفتقرا الى الغير وهو محال او وجوده غير الكون وحينئذ لا يلزم ان وجوده عين ذاته وذلك لانه
لا يخلو من ان يكون الكون حاصلا له ايضا او لا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه حينئذ يصدق انه
ليس له الكون في الخارج فلا يصدق انه كان ويكون بل يسلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا
فاما ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي هو عين ذاته او خارجا والاول محال لاستحالة التركيب فتعين الثاني
فيكون الكون صفة زائدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرف ان الكون هو الذي به التحقق وهو معنى الوجود
فيكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا على حقيقة الله تع وهو المطلوب وفيه نظر ظاهر فانه لا يلزم التركيب
ان اعتبر معه التجرد وانما يلزم ذلك ان لو كان التجرد امرا ثبوتيا ولا يلزم من اعتبار الامر السلبي معه التركيب
كما اذا اعتبر انه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا حادث الى غير ذلك وايضا لا يلزم التعدد ولا
الافتقار ان لم يعتبر معه اذ لا يلزم من عدم اعتبار التجرد عدم التجرد وايضا انما يلزم ذلك ان لو كان
كون الواجب هو عين الممكنات وهو ممنوع لما مر وان اريد من وجوده عين ذاته هو الوجود الخاص به لانه هو
واقع عليه وعلى الممكنات بالتشكيك او هو لا يلزم التعدد ايضا للتفاوت فيه حينئذ وايضا لا يلزم
ان يكون الوجود زائدا على ماهيته ان يكون الكون زائدا لما عرفت من جواز مغايرة الكون والوجود مع تلازمهما
تلازما متصاعدا كما وايضا لم لا يجوز انه مع ذلك الغير كون ان اردنا الكون كما في سائر الموجودات او يكون
كون خاص وهو ذلك الغير وهو نفس ذاته تع والعجب من هذا القائل انه كيف لم يستحيي عن امثال هذا المقال
الا انه وقع في الضلال تقربا الى الجهال واعراب ان وجوده كونه خاص مخالف لكنه الممكنات

في الحقيقة والكون المطلق مقول على كونه الخاص وعلى كونه الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص
متى كان الكون والتجرد عارض لازم لكونه الخاص ولا يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة مقارنة
للموجودات كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل لوجوده الخاص واما قوله وقد عرف ان الكون
هو الذي به التحقق قلنا ما عرف ان الكون هو الذي به التحقق وايضا قوله فيكون ما به التحقق وهو الوجود
زائدا قلنا الوجود هو التحقق لا ما به التحقق وقيل ايضا لو كان الوجود عينا في الواجب ومطلق
الوجود مقول على الواجب والممكن ضرورة فهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك والاول يوجب تساوي افراده في العروض
وعدمه والثاني يلزم تركب ذاته او مقارنة الممكنات او الترجيح بلا مرجح او الحاجة الى المنفصل لان التشكيك
على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض
العاج وما يكون بحسب وصف خارج مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما
متساويان في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قائما بذاته دون العرض ولا شك ان
الاشد في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا منه فان بياض الثلج مشتمل على اصل معنى البياض
مع زائد الضاء الباصر وفي القسم الثاني اصل المعنى متساو في الشيئين والزيادة بحسب الوصف واذا كان
التشكيك هنا من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة والجواب
ان المقول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف او بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر
يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود مقول بالتشكيك لا الوجود الذاتي بالنسبة الى الممكنات بل بالنسبة
الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف فيه بالشدة والضعف
موجبا للتركيب في الحقيقة لان الشدة والضعف في الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات التي هي
افراده فلا يكون الشدة فيه موجبة للتركيب في حقيقة الافراد المفروضة له ولا الاختلاف بالاولوية وعدمها
وبالتقدم والتاخر موجبا لتساوي الافراد في الحقيقة حتى لزم احد الامور الثلاثة فان الافراد يكون مشتركة
في الوجود ومتخالفة بالحقيقة والاشتراك في العوارض لا يوجب التساوي في الحقيقة فلا يلزم احد الامور الثلاثة
قال والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات
الثانية وكذا العدم وجهاتها والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية اقول الوجود المطلق من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلامتناع استغنائه
عن المحل لما عرفت انه زائد وما هو زائد على غيره يكون قائما به واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع
حصوله في الخارج لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا في الخارج
اذ الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له
الوجود وايضا الموجود في الخارج ما له الوجود في الخارج وما له الوجود مغاير للوجود لان ما له الوجود
معناه ما تعلق به الوجود وتعلق الشيء بالشيء يقتضي تغاير المتعلقين فيكون ما له الوجود مغايرا للوجود
فلا يكون الوجود ما له الوجود والا لكان مغايرا لنفسه وهو محال وايضا لو كان الوجود موجودا في
الخارج لكان له وجود في الخارج ووجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل وهو محال والوجود من المعقولات
الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشيئية فانه ليس في الموجودات

في الخارج موجود هو شيء او وجود بل الموجود انسان او فرس او شجر او حجر او غيرها ثم يلزم معقوليته ذلك الموجود ان يكون له
وجود وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان موجود هو عدم وكذا
جهات الوجود اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى
ولم يوجد في الخارج ما يطابقها اي لم يوجد موجود هو وجوب وامكان او امتناع وكذا الماهية من المعقولات الثانية
فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة وما تصدق الماهية كالانسان
والفرس من المعقولات الاولى والماهية تستند اليها من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو
ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية
فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو كلي او جزئي او ذاتي او عرضي او جنس
او فصل او نوع فهذه الامور من المعقولات الثانية وهي من الاعتبارات العقلية لا من الامور الموجودة في الاعيان
قال وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان يعتبر جميع الاشياء
حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرفع وهو ثابت باعتبار قسيم ولا يصح الحكم عليه من حيث هو
ليس ثابت والا تناقض ولهذا انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو
لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمهما حكم الثابت **اقول** للعقل ان يعتبر
النقيضين بان يحصل في الذهن ويحكم بينهما بالتناقض وذلك لان العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين فيتوقف
حكمه على تصور التناقض بين النقيضين وتصور التناقض بين النقيضين يتوقف على تصور النقيضين لان تصور
النسبة بين الشيئين تتوقف على تصورهما فلا بد ان يتصورهما ويعتبرهما ويحكم بينهما بالتناقض ولا امتناع في ذلك
اذ اجتماع صورة النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا نقيضين حتى
يمتنع الاجتماع بينهما وقد عرفت ان الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم
بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما وقد عرفت ان الصورة
العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما فاذا تصور العقل النقيضين معا حكم بالتناقض بين النقيضين اي
بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل وللعقل ان يتصور جميع الاشياء موجودة كانت في الخارج او معدومة
وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وان يتصور عدم العدم بان يتمثل العدم في الذهن صورة
معقولة ويرفع فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله في الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفع وهو المراد من قوله
وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون المراد منه
ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما باعتبار انه رفع للعدم فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى عدم
العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس ثابت لانه لو صح الحكم عليه من حيث انه ليس ثابت لزم التناقض
وذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس ثابت لزم ان يكون ثابتا من حيث هو ليس ثابت ~~لزم التناقض وذلك لانه~~
~~لو صح الحكم عليه من~~ وذلك لانه من حيث يصح الحكم عليه ثابت فيصدق ما ليس بثابت من حيث انه ليس ثابت يصح الحكم
عليه وكل ما يصح الحكم عليه ثابت فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ يكون
بدل قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس ثابت والا تناقض ولا يصح الحكم عليه من حيث هو متصور والا تناقض

لانه يصح الحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث هو متصور اي ثابت في العقل لا من حيث هو ليس ثابت
فلا يلزم التناقض وانما يلزم التناقض من حيث هو ليس ثابت كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين **قوله**
ولهذا انقسم له ولاجل ان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت
فيجب ان يكون ما ليس ثابتا في الذهن متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت متصورا لان قولنا
الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعي تصور الامرين
فيجب ان يكون ما ليس ثابتا في الذهن متصورا فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى سلب ما هو ثابت فيه لم يكن
ان يتصور ما ليس ثابتا في الذهن فما ليس ثابتا في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير ثابت في الذهن
من حيث انه سلب لما فيه فالذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وما ليس ثابت فيه باعتبار انهما متصوران ثابتان فيه
قوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين اشارة الى جواب دخل مقدر **تقريره** ان الحكم
بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو كان
العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس ثابت لكان لكل من الثابت وما ليس ثابت هوية في العقل مغايرة
لهوية الآخر ومحال ان يكون لما ليس ثابت هوية والا يلزم ان يكون ما ليس ثابتا قسيما لما هو ثابت من حيث انه
ثابت وقسيما له من حيث انه ليس ثابت ويمتنع ان يكون قسيم الشيء قسيما له وتقرير **الجواب** ان الامتياز
بين الامرين لا يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن
اللاهوية وليس للاهوية هوية ولئن سلمنا ان لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر لكن هوية ما ليس ثابت
حكمها حكم الثابت من حيث هو هوية فيكون قسما لها بهذا الاعتبار ويكون قسيما لها باعتبار انها ليست ثابتة
ولا يمتنع ان يكون الشيء قسما لغيره وقسيما له باعتبارين اذا كان من الامور العقلية **قال** واذا حكم
الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب المطابقة في صحته والا فلا ويكون صحيحة باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب **اقول** حكم الذهن قد يكون بامور خارجية على مثلها
على الامور الخارجية كالحكم بالحيوان على الانسان وحينئذ وجب ان يكون حكم الذهن مطابقا للخارج اي يجب
ان يكون الحيوان انسانا في الخارج اذا كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور الخارجية
مثل قولنا الانسان ممكن وقد يكون الحكم بالامور العقلية كقولنا النوع كلي وعلى التقديرين لا يجب
مطابقة حكم العقل للخارج اذ ليس في الخارج امكان ونوع وكلي واحدهما صادق على الآخر بحسب الخارج
حتى يكون حكم الذهن مطابقا له والصحيح من هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته
لما ذكرنا ولا يجب مطابقته لما حصل في العقل من الصور التي تكون لتلك الامور العقلية لانه يمكن ان يتصور
الذهن الكواذب فانه قد يتصور كون الانسان جامعا انه ممكن فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في
الذهن من الصور لكان قولنا الانسان واجب صادقا لان له صورة في الذهن وهذا الحكم مطابق لها
قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين
من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون بالنا **اقول** الوجود والعدم يحمل
كل منهما على جزئياته اعني الوجودات والعدمات بالتواطؤ وقد يحملان على الماهية بالاشتقاق كقولنا
الانسان موجود وشريك الباري معدوم وقد يربط بالوجود محمول على الكاتب وبالعدم محمول على الكاتب فيقال

الا انسان موجد كاتبا والانسان معدوم عنه الكتابة قوله والحمل يستدعي اى حمل المواطاة يستدعي
اتحادا للطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه اى من حيث الذات لانهما لو لم يتحدا من جهة الذات لم يصح ان يقال
احدهما هو الاخر اذ يمتنع ان يكون الشيئان المتغايران في الذات احدهما هو الاخر ويستدعي تغاير الطرفين من وجه
اخر اي من حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان الحمل هذرا لانه حينئذ يكون قولنا السواد لون بمثابة السواد سواد
واللون لون وايضا لو لم يتغايرا لما صح حمل بحسب المعنى لان الحمل نسبة والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين مع
واذا عرفت ذلك فنقول اذا قلنا ج ب ليس معناه ان حقيقة ج بعينها ب بل معناه ان الشيء الذي يقال له ج يقال له ب
فما به الاتحاد اعني الذات هو الشيء وما به التغاير هو مفهوم ج او مفهوم ب او كلاهما وما به الاتحاد قد يكون احدهما
وقد يكون امرا ثالثا مغايرا لهما مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع المثلث شكل مثال ما به الاتحاد
الذي يكون عين المحمول الشكل مثلث مثال ما يكون الاتحاد مغايرا لهما قولنا الكاتب ضاحك قال
والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدمه لقائه في القيام لو استدعاه اقول
هذا جواب دخل مقدر تقريره ان الوجود والعدم يمتنع حملهما على شيء وذلك لانا اذا قلنا السواد موجود فلا يخلو
اما ان يكون السواد نفس كونه موجودا او مغايرا له فان كان الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا
السواد سواد الموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك لان الاول مفيد للمعنى بخلاف [illegible] وان كان الثاني فهو باطل من وجهين
الاول انه اذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والا لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد
باعتبار موجودا مرتين واذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والا لثبتت الواسطة
بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموها فحينئذ يكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير معقول ولو جاز
ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة
والثاني انه اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى السواد غير مسمى الوجود فقولنا السواد موجود حكم
بوحدة الاثنين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود ان مسمى السواد مسمى الموجود
بل المراد ان السواد موصوف بالموجودية قلت حينئذ ننقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى
السواد مسمى الموصوفية بالوجود وحينئذ يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما
ان يكون مغايرا له فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من قولنا السواد
موصوف بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية ويلزم التسلسل وهو محال او رفع الموصوفية وحينئذ يبطل قولنا
السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الوجود تقرير الجواب ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع
قيام احدهما بالاخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام الجسم بالحيوان مع تغايرهما وايضا لا يستدعي كون الوجود
قائما على تقدير ان يستدعي التغاير القيام اعتبار عدم المحمول القائم بالذات مع الموصوف حتى يلزم ان يكون
السواد في نفسه معدوما ويلزم قيام الوجود بالمعدوم بل السواد الموضوع هو السواد نفسه لا السواد الموجود او
السواد المعدوم فلم يتعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين والجواب عن الوجه الثاني ان الوجود
مغاير للماهية والمحمول بالمواطاة هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه دون وجه والمغايرة من بعض الوجوه لا تمنع
الحكم باتحاد المتغايرين من بعض الوجوه قال واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اقول
هذا ايضا اشارة الى جواب دخل وهو قول المستشكل الوجود صفة موجودة والا لثبتت الواسطة بين الموجود والمعدوم

فحينئذ يكون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم وذلك غير معقول تقرير الجواب ان اثبات
الصفات التي هي غير الوجود للماهية تستدعي ثبوت الماهية اولا لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت
ذلك الشيء في نفسه واما اثبات الصفة التي هي الوجود للماهية لا تستدعي وجودها فان الوجود ليس صفة
موجودة والا لزم التسلسل واذا لم يكن موجودا لم يكن ثبوته للماهية الا في العقل فلا يقتضي ثبوته للماهية
ثبوت الماهية في الخارج والا لكانت الماهية ثابتة قبل الوجود بل ثبوتها في الخارج هو عين وجودها
قال وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لازما لكنه ليس بشرط اقول هذا ايضا جواب دخل مقدر على قولنا العدم يحمل على
الغير تقريره اذا قلنا السواد معدوم فقد حكمنا بسلب ماهية الوجود عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية السواد
لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه
فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه
هذا خلف تقرير الجواب ان سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ثابتة في
نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع ثبوتها
بل نفيها اي لا سلب الوجود عنها يقتضي نفيها لا اثبات نفيها فان كون الماهية متصفة بثبوت النفي
فان سلب الوجود عنها لا يتوقف على اثبات نفيها فان اثبات النفي لها صفة غير الماهية والماهية هي
المسلوب عنها لا الماهية مع صفة غيرها فاذن لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها لا يقال
ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالمسلوب عنه هو الماهية الموجودة في الذهن لا الماهية
من حيث هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب الوجود عنها لانا نقول الوجود لا يسلب
عنها مع اعتبار انها موجودة في الذهن فان كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة لها والمسلوب عنه هو الموصوف
فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كان بحيث يلزمه هذه الصفة وهو ثبوته في الذهن
فثبوته في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط في سلب الوجود عنه لا يقال اذا كان الوجود لازما
لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها لان كونها في الذهن وان كان لازما باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم عليه
متصور لكن السلب غير وارد على الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بهذا اللازم بل على الماهية
من غير تقيدها بهذا اللازم فان الماهية المعدومة لها اعتباران اعتبار انها منفية واعتبار انها متصورة
والثبوت لازم لها باعتبار الثاني غير لازم لها باعتبار الاول والسلب وارد باعتبار الاول لا باعتبار الثاني
قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية فلا يلزم بالتشكك ولست [illegible]
الموصوفية بثبوته والا لتسلسل اقول الوضع والحمل من المعقولات التي تعرض للمعقولات
الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو حمل او وضع والحمل والوضع يقال كل منهما
على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات اولى واقدم في الحملية من حمل بعض اخر وكذا الوضع والموصوفية
ايضا من الاعتبارات العقلية وليست هي موجودة في الاعيان والا لكانت وصفا لشيء اخر لانها لا يمكن تصورها
الا مع غيرها فيكون للموصوفية موصوفية اخرى ويتسلسل قال ثم الوجود قد يكون للذات وقد يكون للعرض
اقول الموجود على قسمين موجود بالذات وموجود بالعرض وذلك لان الوجود اما ان يكون الوجود

في الاعيان ان يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالعرض او لا كالجوهر او لا يكون له وجود بنفسه
والاول من الموجود بالذات كالجسم والسواد والثاني من الموجود بالعرض كاعدام الملكات وكالانسان الملموس
قال واما الموجود في الكتابة فمجازي اقول الشيء قد يكون له وجود في الاعيان
وقد يكون له وجود في الذهن ويقال للموجود في الاعيان والموجود في الذهن انه موجود حقيقة وقد يكون
له وجود في اللفظ وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز والعلاقة المجوزة كون
كل منهما دالا على الموجود في الذهن والدال بحسب الوضع قال والمعدوم لا يعاد لامتناع
الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه
وبين المبتدا ولصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان اقول اختلف في جواز اعادة
المعدوم بعينه اي مع جميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وابو الحسين
البصري والكرامية الى امتناعها واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه بخمسة وجوه الاول
ان المعدوم ليس له هوية ثابتة فلا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لانه لو صح
الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة العود ان كانت الى الصورة التي في الذهن مع سبيل
وقوعها في الاعيان وعلى تقدير وقوعها لم تكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه
وان كانت الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك
المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشيا كثيرة وان كانت
الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له يستحيل الاشارة اليه لصحة العود فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود صحيحا وقد بينا انه غير صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود
يؤدي الى القول بان كل مستانف معاد او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل
فالقول بصحة العود باطل فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا
او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم بصحة العود
وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يلزم نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المطلوب
اجيب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا نسلم بل صحة
هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم فان قيل هذا
هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة فيجوز عوده لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه
بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي
في الذهن فلم يلزم وقوعها ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فلم يلزم امتناع
كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له يستحيل الاشارة لامتناع العود فلا يصح الحكم
عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع والحاصل ان
القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف والقول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة
وكلاهما باطل اجيب بانه لا يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف
على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود اليه فان ما لا ثبوت له

يستحيل الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه
بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وصحة العود لا يكون لاجل هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه
بصحة العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان
صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له فيشترط العقل والمانع الحكم بصحة العود
باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل الثاني
لو اعيد المعدوم يكون اعادته موجودا عقيبه الذي هو المبتدا بعينه فتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين
الشيء الواحد غير معقول الثالث لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء عنه مستانفا في وقت اعادته
فانه اذا جاز ان يعاد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون منحصرا في شخص يكتفى بعوارض مشخصة جاز ان يوجد
ابتداء بطريق الاولى فلم يفرق بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فان قيل ان المعاد ليس هو الذي عدم والمعاد هو الذي هو عدم فقد صار المعدوم
في حال العدم مشارا اليه وكل ما هو مشار اليه فهو ثابت وهو محال فلم يبق بينهما فرق فيكون المبتدا معادا
هذا خلف الرابع لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة
انه لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما ان يكون عين الوجود الاول او غيره فان كان الثاني لم يكن
المعدوم بعينه معادا لان ما وجد ثانيا يكون موجودا اخر غير الاول وان كان الاول فيلزم ذلك الشيء بعينه
مبتدا ومعادا معا فيصدق المتقابلان عليه الخامس مختص بامتناع عود الزمان وتقريره انه لو اعيد
الزمان فلا يخلو اما ان يكون بين المعاد والمبتدا مغايرة او لا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون المعاد معادا بل مبتدا
هذا خلف وان كان بينهما مغايرة فلا يكون المغايرة بالوجود ولوازمها لا بالقبلية والبعدية فيلزم ان يكون المبتدا
في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتاخر فيلزم ان يكون للزمان زمان اخر ويلزم عود الزمان الثاني ويلزم
التسلسل ولقائل ان يقول على الاول لا اشارة العقلية بصحة العود الى مماثل صورته التي
في الذهن قوله وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم كونه ذلك المعدوم بعينه قلنا نسلم
انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي
لزوم العدم وحينئذ جاز ان ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كل ما ينافي جواز العود لا يثبت به واما قوله
فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا نسلم بل اللازم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان لا يكون كل ما يماثله
معادا وعلى الثاني ان جواز العدم يستلزم جواز كون الشيء موجودا ثم معدوما ثم موجودا فان عنيتم
بتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نسلم انه غير معقول وان عنيتم به غيره فبينوه حتى يتصور
او لا نتكلم عليه ثانيا وعلى الثالث انه لا يلزم من جواز وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدا
والمعاد ولئن سلم فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض واصلا لو كان هذا الدليل يلزم جواز وقوع
شخص ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق فرق بينهما وعلى الرابع لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه
يصدق عليه المتقابلان باعتبارين وعلى الخامس انا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم
قال والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية اقول لما فرغ عن الاحتجاجات
على امتناع العود اشار الى جواب استدلال من زعم انه يجوز عوده تقرير الاستدلال ان الشيء بعد العدم

ان كان ممتنعا للماهية او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده ابتداء وان كان ممتنعا لامر غير لازم فعند
زوال ذلك الغير يزول الامتناع تقرير الجواب ان المعدوم بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع
للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية
بعد العدم بسبب هذا اللزوم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا ولقائل ان يقول لا نسلم ان
الماهية بالعدم بعد الوجود لازم للماهية من حيث هي فانه حالة الوجود انفك هذا الوصف عنها ولئن
ولئن سلم انه لازم لها لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون
الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو قابل للوجود واليه الاشارة بقوله تعالى وهو اهون

قال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو
قابل للتقييد وعدمه **اقول** الموجود اما ان يكون بحيث اذا التفت العقل اليه من دون التفات
الى غيره يجب له الوجود اولا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية لا تفتقر
الى برهان وقد وردت على الموجود من حيث هو اي الموجود لا بشرط الشيء الذي هو قابل للتقييد وعدمه
لا الموجود المقيد فان الموجود بشرط ان يكون معه قيد كالوجوب او الامكان او بشرط ان لا يكون معه قيد يستحيل
ان ينقسم الى الاقسام المتباينة لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والوجود بشرط شيء او لا شيء لا يكون
مشتركا بينهما **قال** والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
اقول هذا جواب عن اعتراض على القول بالامكان تقرير الاعتراض ان يقال القول بالامكان ممتنع
لان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم
لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا لم يقبل العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا امتنع
خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان كل منهما منافيا للامكان استحال حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان
ممتنع تقرير الجواب ان نقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما
ليست حاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه اما ان يكون مع الوجود او مع العدم وههنا قسم اخر وهو
ان لا يكون مع احدهما وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي لا مع اعتبار العدم او الوجود
حتى لزم المحذور المذكور فان حال الماهية ليست منحصرة في حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين
عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير يكون الماهية وحدها ولا يكون موجودة
ولا معدومة والماهية من حيث هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان **قال**
ثم الامكان قد يتعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته **اقول** لما اجاب عن الاعتراض
اراد ان يحقق ماهية الامكان من حيث انه اعتبار عقلي ليندفع به الشبهات الواردة على الامكان
اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر فيه العقل ويعتبره موجودا او معدوما وقد يكون
آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله مثلا العاقل يعقل الشيء بصورة في عقله
فيكون الصورة في العقل للسماء آلة للعقل في تعقل السماء ويكون معقوله السماء ولا يلتفت الى الصورة
التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بل يعقل تلك الصورة ان المعقول هو السماء ثم اذا نظر

في تلك الصورة وجعلها معقولة باعتبار ذاتها منظورا فيها لا آلة في النظر في غيرها وجدها عرضا قائما
بمحل هو العقل ممكنا وجوده وهكذا الامكان قد يكون آلة للعاقل به يعقل بها حال الممكن ان وجوده
كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود جوهرا او عرضا واجبا او ممكنا
وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته ولا يكون
بهذا الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته وهو حينئذ
من الامكان لا وصف بكونه موجودا او غير موجود او غير موجود ممكنا او غير ممكن ولا وصف شيء من ذلك
لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان اخر **قال** وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر
مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي **اقول** هذا جواب اعتراض على ان الامكان
اعتبار عقلي ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج تقرير الاعتراض ان حكم الذهن بامكان الممكن
لا يخلو اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا فان لم يكن مطابقا كان جهلا فكان حاصلا ان الذهن حكم بالامكان
على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج
تقرير الجواب ان نقول حكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان
الامكان اعتبار عقلي وقد عرفت ان الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج
بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر باعتبار العقل وقد وقع في بعض نسخ المتن هكذا وحكم الذهن
على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل وهو غير مستقيم لان حكم الذهن
عقلي سواء كان بالامكان على الممكن او بغير الامكان على غير الممكن لان الحكم من المعقولات الثانية
فلو كان كون حكم الذهن اعتبارا موجبا لوجوب اعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام يجب
ان يكون مطابقا لما في العقل وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يجب ان يعتبر مطابقته
لما في الخارج والعبارة الاولى المستقيمة ما اوردناه ولعل العبارة الاخرى سهو وقع من الناسخ **قال**
والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح **اقول** الممكن لما كان كل
من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية احتاج في ترجيح احد طرفيه على الاخر الى مرجح يرجحه
فالحكم بان الممكن يحتاج الى مرجح يرجح احد جانبيه على الاخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل
تصور الممكن والاحتياج حكم بالضرورة انه يحتاج الى المرجح قوله وخفاء التصديق لخفاء التصور
غير قادح اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا
الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية ولا تفاوت
بين الضروريات والتفاوت يدل على ان الاولى غير ضرورية تقرير الجواب ان الضروري قد يكون
التصديق بها خافيا بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته
غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف على تصورات مكتسبة **قال**
والمؤثرية اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب عن شبهة واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر
تقرير الشبهة لو احتاج الممكن الى مؤثر كانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او لا
والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل اما بيان بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية فاما ان يكون

نفس المؤثر او الاثر او غيرهما والاول والثاني باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة تغاير
كلا من المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكانت ممكنة ضرورة توقفها على
المنتسبين وبما غيرهما والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى مؤثر ومؤثرية المؤثر فيه زائدة ويلزم
ويلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا يكون ثبوتية فلان المؤثرية نقيض
اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي فيكون اللامؤثرية غير ثابتة
فيكون المؤثرية ثابتة **تقرير الجواب** ان المؤثرية امر اضافي اعتباري ثبت في العقل عند
تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هي المؤثرية كما في سائر الاضافات
قال والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول**
هذا ايضا جواب عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما
ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني
لان حال العدم لا اثر ولا تأثير لان التاثير ان كان عين حصول الاثر عن المؤثر يجب ان لا يكون اثر
وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاثر **تقرير الجواب** ان المؤثر انما يؤثر في الاثر
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم فان **قيل** على هذا يلزم الواسطة وهو محال اجيب
بانا لم نقل بان الماهية حال عن حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان المؤثر يؤثر في
الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما
فان **قيل** اذا كانت الماهية لا تنفك عن احدهما فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور
اجيب بانه ان اريد به حال وجود الاثر زمان آن وجوده فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر
في زمان وجود الاثر لان المعلول لا يتاخر بالزمان عن العلة وان اريد به المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة
الى المؤثر فهو محال وحينئذ انما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم **قال** وتأثير المؤثر في
الماهية ويلحقه وجوب لاحق **اقول** هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة واردة على ان الممكن
يحتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود
والاول محال لان الماهية لو كانت بتأثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لان ما بالغير يلزم
ارتفاعه عند ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير
وهو محال لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع وكذا الثاني وهو ان يكون
تاثيره في الوجود محال وإلا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك المؤثر وهو محال على ما مر
وكذا الثالث وهو ان يكون تاثيره في موصوفية الماهية بالوجود محال لوجهين احدهما ان الموصوفية
امر عدمي لانها لو كانت وجودية لكانت قائمة بالماهية اذ يمتنع ان يكون جوهرا ويلزم التسلسل واذا كانت
عدمية امتنع ان يكون اثرا للغير الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر لكان تاثير المؤثر اما في ماهيتها
او وجودها وكلاهما محالان او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه **تقرير الجواب**
تاثير المؤثر في الماهية وتاثيره فيها ان يحققها لا ان يحقق وجودها لامتناع تحقق الوجود وقوله
تاثيره في الماهية محال لانه يلزم ان لا يكون السواد سوادا لو كان بالغير لو جاز ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير

وجوده

قلنا تاثيره في الماهية هو ان يجعل السواد متحققا لا ان يجعل السواد سوادا فلا يكون السواد عند
كونه بالغير لا يكون السواد سوادا فلا يلزم من انتفاء
الغير ايضا كون السواد سوادا والثاني فرض السواد سوادا فقد وجب هو ادته بسبب الفرض وجوبا لاحقا
مرتبا على الفرض ومع ذلك الفرض لا يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يمكن اعادة المفروض موجودا اما قبل ذلك الفرض
يمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد عرفت الفرق بينهما
قال وعدم الممكن مستند الى عدم علته **اقول** هذا ايضا جواب
اعتراض على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقرير الاعتراض لو افتقر الممكن في ترجيح احد طرفيه الى المؤثر
لافتقر في ترجيح طرف العدم الى المؤثر وانه باطل لان المرجح لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل
استناده الى المؤثر **تقرير الجواب** ان عدم الممكن المساوي لطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة
ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول وعدم العلة امر عقلي ويجوز ان يعلل الامر العقلي بالامر العقلي
فيجوز ان يستند عدم الممكن الى عدم علته العقلي المتميز احدهما عن الاخر في العقل فان العقل يحكم
حكما ضروريا بان العلة دفعت رفع المعلول فقد يستند ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته
قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول**
ذهب الحكماء والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان علة
الحاجة الى المؤثر هو الامكان وهو حال البقاء حاصل لان الامكان للممكن ضروري واذا كانت العلة
متحققة كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو الامكان
قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول** هذا جواب دخل مقدر
تقريره لو افتقر الباقي في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون وكلاهما محالان
اما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر والاثر الحاصل فيه اما ان يكون هو الوجود الذي
كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني
ايضا محال لانه حينئذ يكون تاثير المؤثر في اثر جديد لا في الباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي هذا خلف
واما الثاني وهو ان لا يكون فيه تاثير فهو ايضا باطل لانه حينئذ لا يكون هناك اثر لامتناع حصول
الاثر بدون التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هذا خلف
تقرير الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك
بل امرا جديدا وهو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره
في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء والاستمرار
فلا يلزم من تاثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم
تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم تاثيره في المقيد **قال** ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر
الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار **اقول** اي ولاجل ان الممكن يحتاج الى المؤثر جاز
استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن المؤثر الموجب فان الشي المستند الى المؤثر انما يستند
اليه بسبب انه ممكن بحسب ذاته ومفهوم كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمنع ان يكون واجب الوجود بغيره دائما فيكون
مستندا الى الغير

ما لقديم الممكن الواجب لغير جاز ان يستند الى موثر موجب لا يمكن استناد الممكن القديم الى الموثر
المختار لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد انما يتوجه الى تحصيل شيء معدوم لامتناع توجه
القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل وهو محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده
يكون حادثا لانه حادث بعد العدم فلا يكون تاثيره في القديم فلا يمكن استناد القديم اليه قال
ولا قديم سوى الله تع لما ياتي اقول ذهب الحكماء الى ان الموجودات الممكنة كلها محدثة حدوثا ذاتيا
فالقديم الذي يكون بازاء المحدث بالحدوث الذاتي لا يكون عندهم سوى الله واما القديم الذي بازاء المحدث
بالحدوث الزماني عندهم هو الله تع والعقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها
المعينة لا حركاتها فان كل واحد من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا اول لها والاجسام العنصرية بهيولاها
وباقي الموجودات محدثة واما الاشاعرة فقالوا جميع الممكنات محدثة بالحدوث الزماني ولا قديم سوى الله تع
واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قدماء لان القدماء عندهم اشياء متغايرة كل واحد منها قديم
وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات واما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات
مع الذوات والمعتزلة لم يفرقوا بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة
من قول ابي هاشم وحده فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الالهية
واما الحرنانيون فقد اثبتوا قدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس
ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولي
واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود
قديم سوى الله تع لما ياتي من ان كل ما سوى الله تع من الموجود ان يكون كل منها حادث قال
ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل اقول ذهب الحكماء الى ان كل حادث
مفتقر الى مدة ومادة اما افتقاره الى المدة فلان الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية
الواحد على الاثنين التي توجد بها ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد
بل يزول عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما يصح ان يكون قبل فقد صح
ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان يكون بعد ولا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون مع
وقد يكون بعد فهي شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم وهو غير قار الذات متصل في ذاته اذ من الجائز ان
نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث
فيكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متصرمة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة وظاهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان
دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك
لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية لا يجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر
فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء بل لذاته المتصرمة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء اخر فاذن ثبوتهما دال على وجود الزمان وهما اضافتان لا يوجدان

ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قدماء

الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاعيان
فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات اعني
الزمان مع ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود الزمان لمقارنه قيل
القبلية الواحدة قبل موجودا امر بقبلية اخرى ويتسلسل اجيب بان القبلية من الاعتبارات
العقلية فهي من حيث انها قبلية لا يكون عرضة بزمان بل بهذا الاعتبار يكون قبلية لشيء ومن حيث انها
في زمان معين كان حكمها حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن ولا يتسلسل بل ينقطع
عند انقطاع اعتبار العقل وقيل ايضا ان القبلية والبعدية اضافتان يجب ان يوجدا معا
فلا يمكن عدم المجامع وقد قيل انهما لا يجتمعان هذا خلف واجيب بانهما اضافتان عقليتان
يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا معا في الخارج قيل لو اتصف عدم
الحادث بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو محال اجيب بان عدم الحادث
ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد بشيء له هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية
الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها
سابق على البعض بهذا السبق المذكور في عدم الحادث فلو اقتضى هذا السبق الزمان لزم ان يكون
للزمان زمان اخر اجيب بان عروض هذا السبق لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان اخر
لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج في عروض السبق لبعض اجزائه الى عروضه لشيء اخر بخلاف غير الزمان
قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان لذاته وذلك لان اجزاء الزمان ان كانت متساوية
في الماهية يستحيل تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر وان لم يكن متساوية في الماهية كان انفصال
كل جزء عن الاخر لماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل
مولفا من انات واتصال لو جاز عروض القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان في اجزاء الزمان من غير زمان
يغايرها لجاز عروض القبلية لعدم الحادث من غير زمان يغايره فان قيل عروض القبلية والبعدية
في اجزاء الزمان من غير زمان مغاير ممكن بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء اخر فلا احتياج الى
اعتبار زمان اخر مغاير له واما في المعنى فيكون اليوم مثلا متاخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس
واما اذا كان للحوادث اول لا يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان لانه اذا كان
حادث قبل جميع الحوادث لم يمكن ان يكون عدم هذا الحادث الاول قبل وجوده لانه اذا لم يكن شيء غير عدمه
فلا يمكن ان يشير الى شيء حتى يقال انه ما كان حاصلا عند حصوله اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر
عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد ولئن سلم ان معناه انه لم يوجد معه كان
هذه المعية اضافة عارضة لهما معارضة لذاتهما وكان المعقول منه ان اليوم حصل في الزمان الذي حصل الامس
وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان الامس فلفظة كان
كان مشعرة بمعنى زمان وهذا يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان اخر والقول بعيد ان زمان الحركة الماضي
لمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان اخر واعترض ان ماهية الزمان هي اتصال التجدد والتصرم
وذلك الاتصال لا يحوي الانا في الوهم ولا يكون للزمان اجزاء بالفعل يتقدم ويتاخر بل الوهمية فاذا فرض له اجزاء

فالمقدم والمتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب
المقدم والمتأخر العارضين لها بسبب تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء اخر
وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له واما ما لم يحقق عدم الاستقرار لذاتها عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه
التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاما اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم
متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما اشتمل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا
الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان
غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير
زمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد هو العدد
وهو زمان او آن ولذلك لم يحتج في الاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه
واما افتقار الحادث الى المادة فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود والا
لزم الانقلاب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه
لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كونه غير المحال مقدورا عليه
كونه ممكنا في نفسه فلو كان هو قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه
فقد قيل انه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان انه غير كون القادر عليه
قادرا وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي لكونه للشيء القابل
الى وجوده كما يقال الجسم موجود او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض
فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس الى شيء اخر وهو اضافي وكل الامور الاضافية اعراض والاعراض
لا بد لها في وجودها من موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وجود وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الحادث
والامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان
الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة
واعلم ان الامكان لا بد وان يكون بالاضافة الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض
واما بالذات كوجود البياض فالامكان بالقياس الى وجود بالعرض اما ان يكون للشيء بالقياس الى وجود
شيء اخر له كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الهواء يمكن
ان يصير ماء والماء يمكن ان يصير موجودة بالفعل وجميع هذه الامكانات يحتاج الى موضوع موجود معها
وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فهو الامكان للشيء المنسوب الى وجوده بنفسه
فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس فمن اشكال هذه
الامكانات ايضا يحتاج الى موضوع يكون حاملا لامكان وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون
ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان

ممكن ان

محدثا

محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر والامكانية لا يمكن ان تتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة
له بشيء ولا يجوز ان يكون الامكان قائما بنفسه لما عرفت انه اضافي مفتقر الى موضوع فلا يجوز ان يكون
امكان ذلك الشيء قبل وجوده ولا يكون ذلك الشيء حادثا فان كان موجودا يكون دائم الوجود وان لم يكن موجودا
كان ممتنعا فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده متعلق بمادة ويعبر عنه بالقوة ويقال لموجود هذا الحادث
في مادته بالقوة فان قيل ان الامكان امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج اجيب
بان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج هو امكان
لا امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث
كونه قائما بالعقل موجود وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وفيه نظر
اذ لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج دائما لم لا يجوز ان يكون
في الخارج متعلقا واما اذا كان متعلقا في الذهن فلا فان قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون صفة
لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره
اجيب بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا
بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فللحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه
فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوعه وبالاعتبار الثاني يكون كصفة المضاف اليه ولما كان وجود
الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول لا يجوز
ان يكون محل امكان الحوادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان ايجاد الحادث الفاعل
باعتبار انه فاعل له بل هذه اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل
الى وجوده فان قيل لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه يكون

يكون

الامكان عائدا الى القدرة قلنا لو كان الامكان قائما بالفاعل لم يقتض ان يعين القدرة
بان يكون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه ويصح تعليل القدرة عليه
بالامكان وقيل ان كل حادث فله امكانان احدهما الامكان الذاتي وهو الامكان
اللازم لماهيته والثاني الامكان الاستعدادي وذلك لان الحادث لا يكون علته التامة
دائمة والا لكان وجوده عنها في بعض الاحوال دون البعض ترجيحا من غير مرجح والمكتفي بالامكان
الذاتي في فيضانه عن المبدأ القديم بل لا بد من حصول شرط اخر حتى يتم استعداده لقبول الفيض

المنتهى

من المبدأ وهذا هو الاستعداد التام هو الامكان الاستعدادي وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل
حادث من سبق حادث اخر ليكون كل سابق مقربا للعلة الموجبة الى المعلول بعد بعدها عنه ولا بد لتلك
الحوادث من محل يتحقق في الخارج فيتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث
وذلك المحل هو المادة فاذن كل حادث مسبوق بمادة فالحاصل ان الامكان الذي يستدل به
على احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي لا يقال
الامكان الذي يستدل به على المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية والامكان الذي هو سبب للمقدورية
هو الامكان الذاتي لانا نقول الامكان الاستعدادي ايضا سبب لمقدورية الحادث

وان الحادث ما لم يتم استعداد وجوده امتنع صدوره عن القادر لانه لو صدر عنه لكان استعداد وجوده
غير متوقف على شيء آخر فيكون استعداد وجوده تاما وقد فرض غير تام هذا خلف واما قول المصنف
الحادث لا يفتقر الى المدة والمادة والا لزم التسلسل ان اراد بالحادث الحادث بالحدوث الذاتي فهو ممنوع
لان الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مفتقرا الى المدة والمادة والمدة والمادة ايضا حادثان بالحدوث
فيفتقران ايضا الى مدة ومادة غيرهما ولزم التسلسل وان اراد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني
فلزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان المدة والمادة حادثتين بالحدوث الزماني وهو ممنوع
ولقائل ان يقول ان اراد بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اراد
كونه مسبوقا بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكره في بيانها لا يفيد ذلك واما ما ذكر ايضا في بيان كون الحادث
مسبوقا بمادة فانما يتم على تقدير كون المبدأ موجبا واما على تقدير كون الفاعل مختارا فلا قال والقديم يجوز
عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اقول القديم اعني الموجود الذي لم يسبقه العدم
يستحيل عليه العدم وذلك لانه اما ان يكون واجبا بالذات او لا والاول هو الواجب لذاته
والواجب لذاته يمتنع عدمه والا لزم الخلف والثاني لا يجوز ان يكون مستندا الى المختار لان اثر المختار
لا بد ان يكون حادثا لامتناع توجه قصد الايجاد الى الموجود فيجب استناده الى الموجب وذلك الموجب ان كان
واجبا استحال عدمه فيستحيل عدم ما استند اليه وان كان ممكنا فلا بد ان ينتهي الى الواجب بذاته
لاستحالة الدور والتسلسل فيجب من دوام وجوده دوام وجوب ما استند اليه فيستحيل عدم ما استند اليه

قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهي ما به يجاب
عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود
والكل من ثواني المعقولات اقول لما فرغ من مباحث الفصل الاول شرع في الفصل الثاني
الذي هو في الماهية ولواحقها اعني الوحدة والكثرة والجزئية والكلية والذاتية والعرضية
وغيرها فقال الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع
جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو يجاب عن هذا السؤال بالحيوان الناطق والحيوان الناطق
هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات
والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والكل اي الماهية والذات والحقيقة
من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولا يوجد
في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان والحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان
شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة قال
وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدقت على ما ينافيها ويكون الحاصل مع كل
عارض مقابلا للحاصل مع ضده وهي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب
لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها اقول ان لكل شيء فرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو وهي
مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الانسانية من حيث هي انسانية
مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والكثرة والكلي والجزئي
والوحدة

والعموم

والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا موجود ولا معدوم ولا واحد
ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان كان لا يخلو عنها ولو دخل
احد هذه العبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في مفهوم الانسان
لما صدق الانسان على الانسان المعدوم ولو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق على الانسان
الكثير وكذا لو دخل الجزئي والخصوص في مفهومه لما صدق على الكلي والعام فالماهية في نفسها شيء ومع
احد هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها الا بضم زائد واما كونها ماهية
من ذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه
والماهية اذا اخذت مع عارض يكون مقابلا للماهية مع ضد ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان
مع الوحدة يكون مقابلا للانسان مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضد الانسان مع العموم
والماهية من حيث هي ليست الا الماهية فان الانسان من حيث هو ليس الا الانسان فاذا سئل
عن الانسان مثلا بطرفي النقيض بان يقال الانسان الف او ليس فلا يمكن الجواب الا بالسلب لاي شيء كان
على ان السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال الانسان ليس من حيث هو الف ولا شيء من الاشياء
ولا يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بالف فان هذه الصيغة قد يكون للايجاب المعدول وحينئذ
يصير معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان هو ليس بالف اي شيء لا الف وهذا غير مستقيم فان
الانسان من حيث لا الف ولا اللاالف بخلاف الصيغة الاولى فانها لا يكون الا للسلب
ويكون المعنى ان الانسان ليس من حيث هو انسان الفا ولا يلزم منه ان يكون من حيث هو لا الف
هذا اذا سئلنا عن الانسان هل هو مفهومه الف او ليس واما اذا سئلنا هل هو موصوف
بالف او ليس فانه يجب ان يقال انه موصوف بالف على تقدير اتصافه به وان يقال انه ليس بموصوف به
على تقدير عدم اتصافه به قال وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم
اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في
الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على
المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي وللمركب عقلي
وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اقول
الماهية تؤخذ تارة من حيث هي محذوف عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء منه لكان زائدا
عليه وحينئذ لا يكون الماهية المأخوذة على هذا الوجه مقولا على المجموع الحاصل من الماهية المأخوذة
على هذا الوجه ومن الزائد فانه بهذا الاعتبار يكون المجموع مركبا منها ومن الزوائد وما تركب الشيء منه
ومن غيره لا يكون محمولا على الشيء والماهية بهذا الاعتبار تسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء والماهية
بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لان الوجود الخارجي انضمام من العوارض وقد فرضت مجردة عنها ولا
توجد ايضا في الذهن لان الوجود الذهني ايضا من العوارض اللهم الا ان يعنى بالتجرد التجرد عن
اللواحق الخارجية فقط وحينئذ يكون موجودة في الذهن وقد تؤخذ الماهية من حيث هي هي من غير
التفات الى اقترانها بشيء او لا بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو وتسمى الماهية لا بشرط شيء

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

والكلي الطبيعي ليس موجودا في الاعيان لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فما هو جزؤه اما الماهية من حيث هي
فيكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج او الماهية مع قيد ويعود الكلام فيه اما ان ينتهي الى الماهية من حيث هي
فيحصل المطلوب وحينئذ يلزم التسلسل وهو محال والا لزم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل
وعلى تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوب لانه اذا كانت الماهية من حيث هي مقيدة بالقيود الغير المتناهية
موجودة يكون الماهية موجودة وحينئذ لا يكون معها قيد اخر والا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية
وخارجا عنها وللزم ان لا يكون جميع القيود وهو محال فتعين ان لا يكون معها قيد اخر فيكون الماهية من حيث هي
اعني الكلي الطبيعي موجودا في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما انضاف اليه من القيود والكلي الطبيعي
هو الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض لها الكلي لا ان الكلي يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن ان يكون
امر موجود بعينه في كثيرين فان الانسانية التي في زيد ان كانت بذاتها الموجودة لا المعنى الحد موجودة
في عمرو وكان ما يعرض لهذه الانسانية في عمرو لا محالة يعرض لها وهي في زيد فلزم من هذا ان يكون زيد واحد
قد اجتمع فيها الاضداد فليس يمكن ان يعرض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج بل اذا حصلت في العقل يعرض
لها الكلي بالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي وليس كلية الصورة العقلية لاجل انها في العقل لانها
بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل باعتبار مطابقتها لكثيرين
الكلي ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كليا وباعتبار اخر جزئيا والمعنى المطابقة انها اذا سبق الى النفس
اي واحد من تلك الكثرة يقع عنه هذه الصورة بعينها فلا اسبق واحد منها تأثر النفس بهذه الصورة لم يكن
لما عداه تأثير في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غيره لكان الامر كذلك والاثر الحاصل منه هو
تلك الصورة بعينها وهذه هي المطابقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي واما باعتبار انها صورة
في نفس فهي جزئية متشخصة مندرجة تحت كلي اخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى في تلك النفس
او في نفس غيرها والكلي الصادق على هذه ~~الاعتبار~~ الصورة لما رهذه الصورة فان نسبته الى تلك
الصورة التي في النفس وهذه الصور لنسبتها الى امور خارجة عما في النفس من الصور فان قيل
لما كانت الصورة من حيث هي صورة جزئية مندرجة تحت كلي لكان ذلك الكلي ايضا صورة عقلية فتلك
الصورة ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي اخر وهلم جرا فيلزم التسلسل اجيب بان
التسلسل انما يلزم اذا اعتبر العقل الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان يعتبر العقل
كل صورة معقولة على هذا الوجه فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل كما في سائر الاعتبارات
والصورة العقلية في نفسها شيء وكونها كلية شيء اخر فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو انسان او فرس
شيء اخر فالكلي من حيث هو كلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير ان يشترط فهو يدل على
انسان او فرس فان حد الانسان او الفرس غير حد الكلي وهو لا داخل في حد الكلي لكن الكلي يعرض
للانسان وغيره والكلي العارض هو الكلي المنطقي لانه يبحث عنه في المنطق لان المنطقي يبحث عن الكلي
من حيث هو كلي من غير ان ينظر الى طبيعة من الطبائع والمركب من الماهية اي الصورة العقلية والكلي
والكلي العارض لها هو الكلي العقلي ولم يسم الماهية لا بشرط شيء الطبيعة والصورة الحاصلة في العقل
كليا طبيعيا لانها نسبتها الى الطبيعة وعروضه الكلي لكان الانسب والاولى تسميتها معروض الكلي الكلي الطبيعي

لم يمكنهم ان يستمروا على هذا الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ومعروض الكلي
هو الصورة العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلي المنطقي اعتبار ذهني وهو من المعقولات الثانية
لانها تعرض الصورة العقلية ولم يكن في الخارج صورة تطابقها اذ ليس في الخارج شيء هو كلي واذا كان
الكلي المنطقي ذهنيا لكونه مركبا منه ومن الصورة العقلية فهذه اي الكلي المنطقي الكلي الطبيعي والكلي
العقلي اعتبارات ثلاثة تحصل في كل ماهية معقولة والماهية اذا اخذت بشرط ان يكون معها شيء هي المخلوطة
والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج مسلما ان وربما يندرجان تحت الماهية لا بشرط شيء **قال**
والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها ما له جزء ومنها موجود اي ضرورة ووصفاهما اعتباران
متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما الماضي **اقول**
الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ما له جزء وكل منهما موجود بالضرورة اما المركبة فوجودها
واضح كالانسان والحيوان وغيرهما من المركبات واما البسيطة فلان المركبة لا بد وان ينتهي في التحليل
الى البسائط والا لتركبها من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ويعد بتسلسله فالمطلوب حاصل
وذلك لان كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل وذلك الواحد لا يجوز ان يكون منقسما بالفعل والا لكان الواحد
بالفعل واحدا بالفعل ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا لزم ان يكون الماهية الموجودة بالفعل متقومة
باجزاء لم يوجد الا بالقوة وهو محال فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاصلة مع الشيء بالفعل ووصفا البسيط
والمركب اعني البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية لانهما يعرضان للمعقولات من حيث هي في العقل
ولم يوجد في الخارج ما يطابقهما فانه ليس في الخارج شيء هو بساطة او تركيب بل في الخارج انسان او فرس
او جسم جماد او غير ذلك ولا يحصل واحد منهما في العقل يعرض له البساطة او التركيب وكل منهما مناف
للاخر اذ لا يجوز ان يكون شيء واحد بسيطا ومركبا معا لانه اما له جزء فيكون مركبا او ليس بسيطا اذ ليس
له جزء فيكون بسيطا وليس بمركب والبسيط والمركب قد يؤخذان من حيث انهما متضايفان فالبسيط المتضايف
هو الذي يكون بسيطا بالقياس الى مركب مخصوص بان يكون جزءا بالنسبة الى ذلك المركب فان الجزء بسيط
بالنسبة الى الكل وان كان الجزء جزءا اخر باعتبار والكل اضافي وباعتبار ان الاجزاء مركب حقيقي واذا كان
الجزء بالنسبة الى الكل بسيطا متضايفا يكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا واذا اخذ البسيط
والمركب متضايفين فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين
يعني اذا اعتبر البسيط الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط
الحقيقي لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالنسبة
الى المركب فهو بسيط حقيقي لجواز ان يكون ما هو بسيط بالنسبة الى المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا
حقيقيا واذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى المركب الحقيقي يتعاكس في العموم والخصوص اي يكون المركب
الحقيقي اعم من المركب الاضافي لان كل مركب اضافي يصدق عليه ان له جزءا فيكون مركبا حقيقيا وليس كل
ما هو مركب حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء فيستند الى كونه مركبا اضافيا
قال وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط **اقول** اي كما تحقق حاجة
المركب الى الجاعل كذلك يتحقق حاجة البسيط الى الجاعل وذلك لان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى الجاعل

وقيل ان البسيط غير مجعول لانه لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي
الاثنينية فلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب
انه لا يلزم من عروض الامكان للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض للبسيط بالقياس الى وجوده
والوجود خارج عن حقيقته فلا يلزم الاثنينية فيه قال ومما يتقومان بانفسهما وقد
يفتقران الى المحل والمركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغنى عن السبب
باعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج فيحصل خواص ثلاث واحدة منها كسبة (?) واما ان اعم
اقول كل واحد من البسيط والمركب قد يتقوم بنفسه اى لا يفتقر في تقومه الى محل يتقوم به
وقد يفتقر الى محل يتقوم به والبسيط الذي يتقوم بنفسه الواجب والبسيط الذي يتقوم بغيره النقطة والمركب
الذي يتقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يتقوم بالمحل السواد والمركب يلتئم من امور كل واحد منها علة ناقصة لتحققه
وعدمه علة لعدم الكل فاذن الاجزاء متقدمة على المركب في الوجود الخارجي ان كان المركب خارجيا وفي الوجود الذهني
ان كان المركب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود ان كانت علة في الخارج وفي الوجود الذهني
ان كانت علة في الذهن وكذا تقدم الجزء على المركب في العدمين اى الخارجي والذهني لكن النسبة الى جزء واحد
فان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق جميع الاجزاء وينعدم بانعدام جزء واحد اى جزء كان وتقدم الجزء على الكل
علة لغنى الجزء عن سبب جديد يحققه عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل متى تحقق الكل فلا بد وان تحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل والغناء عن السبب
الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي يسمى الجزء الغني عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء بين الثبوت فيحصل
للجزء خواص ثلاث الاولى كونه متقدما على الكل الثانية استغناؤه عن سبب جديد والاولى اخص من الثانية
لان كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد يجب تقدمه فان الاولى
متى حصل الموصوف المقدم عن غير سبب جديد اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم اولا ولا شك ان المطلق
اعم من المقيد الثالثة احتياج ونفع (?) عن المركب اى اذا تصور الجزء مع المركب امتنع العقل عن سلب الجزء عنه والخاصة
الاولى منعكسة اى كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء لا يقال العلة الفاعلية
متقدمة وليست بجزء لانا نقول المراد بتقدم الجزء ان يكون تقومه به لا منه وحينئذ يندفع ما ذكرتم
لان الجزء متقدم على المركب بمعنى تقوم المركب وكل ما يتقوم به المركب فهو جزء وبالعكس ولا تنتقض بالعلة الفاعلية
والخاصتان الاخريان اضافيتان لان اللوازم القريبة تصدق عليها هاتان الخاصتان مع انها ليست باجزاء
فيكون اعم من الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها مساوية له قال ولابد من حاجة ما لبعض الاجزاء
الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اقول المركب الذي له وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون
كل واحد من اجزائه مستغنيا عن كل واحد من الاجزاء الباقية والا لامتنع ان يحصل منها ماهية مركبة واحدة
كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية مركبة واحدة وهذا ضروري واراد المثال
للتوضيح لا للاستدلال عليه فانه لا يخفى التصديق الضروري لخفاء تصور اطرافه فيورد مثال يتضح به التصديق
ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الجهة التي احتاج اليها منها والا
لزم الدور واليه اشار بقوله ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اى لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء على ان يكون كل واحد منها
محتاجا

الى غيره باعتبار واحد بان يكون كل منها متوقفا على غيره من الجهة التي يتوقف الغير عليه من تلك الجهة بل لابد وان يكون
البعض منها محتاجا الى الباقي من غير احتياج الباقي اليه كالهيئة الاجتماعية على العشرة والحدود (?) والمعجون
فان الهيئة الاجتماعية مفتقرة الى الباقي من غير عكس او يكون كل واحد منها محتاجا الى كل واحد من الاخر
من حيثية غير الحيثية التي احتاج اليه فيها كالمادة والصورة للجسم فان المادة محتاجة في وجودها الى الصورة
والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة بان يكون المادة محلا لتشخص الصورة قال ويتميز في الخارج
وقد يتميز في الذهن اقول اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد منها
وجود مستقل غير وجود الاجزاء كالمادة والصورة للجسم او يكون متميزة في الذهن غير متميزة في الخارج بان
لا يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج بل يكون جعل كل منها في الخارج هو بعينه جعل الاجزاء وجعل المركب
بعينه جعل الاجزاء كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها
في الذهن ولهذا لا يحملان على الحد بالمواطاة ضرورة امتناع حمل الجزء على الكل بهو هو وذلك كالسواد الذي
يشارك البياض في اللون الذي هو جنسهما ويمتاز عنه بفصل هو قابض البصر فان جعله لونا هو بعينه جعله
سوادا وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا ولهذا يحملان عليه بهو هو ويمتاز جنسه عن فصله
بكونه في الذهن فقط ولو كان اللون وجود مستقل والقابض للبصر ايضا وجود اخر جاز ان يقارن اي فصل كان
باللون اذ ليس واحد من الفصول المختصة بعينه شرطا لوجود اللون لانه لو كان شرطا له لما امكن
اللون مع ما يضاد ذلك الفصل ويخالفه واذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون له
وجود غير وجود الفصل الخاص يجوز تعاقب اقتران الفصول بان يبقى اللون مع زوال القابضية
ويقترن بخصوص المفرقية للبصر والتالي باطل فالمقدم مثله ولقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون
اللون المغاير للفصل في الوجود مشروطا في وجوده الخاص بالفصل الخاص ويمتنع بقاؤه بدون الفصل
وعلى تقدير تسليم الملازمة يمنع انتفاء التالي وقيل لان جنس السواد المحسوس لا يتميز عن فصله
في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد
احساسا بمحسوسين وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون داخلا في طبيعة
الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد
محسوسا وان حدثت تلك الهيئة هي معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة
لهما فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في ما عارضه (?) وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم انه حدث
هيئة محسوسة يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة الحاصلة من مجموع الجنس والفصل
وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة
فلا يكون عارضة لهما بل مجموعهما لكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في ما علها (?) وقابلها واعلم
ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل وجود في الخارج يلزم ان لا يكون
احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء هو بعينه
ما يكون مغايرا له في الوجود وهذا ضروري فان احد الموجودين لا يكون هو الاخر لا يقال
لو كان تغاير الوجود في الخارج يقتضي امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني

ايضا متفصا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين في الذهن لا يكون بعينه هو الموجود الاخر فلا يكون
الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا لانا نقول التمايز في الوجود الذهني تقتضي
امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا تقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر
عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل نعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج
هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي
انما هو في العقل اذ الماهية من حيث هي هي لا تحقق لها الا في العقل فما دام ثبوت الجنس والفصل لا تمايز ان
في الوجود الخارجي فنقول الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق فيكون الماهية
المركبة من الجنس والفصل مركبة في الخارج وقد لا يكونان كجنس العقل وفصله فيكون ماهية العقل مركبة في الذهن
بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج قال
واذا اعتبر عروض العموم والخصوص فقد تتباين وقد تتداخل اقول اجزاء الماهية باعتبار عروض
العموم والخصوص اعني الخصوص تنقسم الى متداخلة والى متباينة وذلك لان اجزاء الماهية لا ان اجزاء الماهية
لا تخلو اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة والثاني متباينة والاجزاء المتداخلة
اما ان يكون بعضها اعم من البعض الاخر مطلقا او من وجه فان كان الاول فاما ان يكون العام متقوما بالخاص
وحينئذ اما ان يكون العام جاريا مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام الجنس
والخاص الفصل مثل الحيوان الناطق وان كان الثاني فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل بل من الشيء
وعارضه كالموجود المقول على المقولات العشر فانه متقوم بتلك الماهية وعارض لها او يكون الخاص متقوما
بالعام مثل النوع الاخير المقيد بالعوارض المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع مركب من النوع الاخير والعوارض
المفارقة تكون تلك العوارض اجزاء للمجموع المعتبر فيكون اخص من النوع الذي هو الجزء الاخر ومتقوم به كالانسان
المقيد بالضاحك والكاتب وغير ذلك من الاعراض المفارقة وان كان الثاني وهو ان يكون بعض الاجزاء اعم من البعض
الاخر من وجه فمثل الماهية المركبة من الحيوان والابيض والاجزاء المتباينة لا تخلو اما ان يكون المركب منها
مركبا من الشيء الماخوذ مع احدى علله او من الشيء الماخوذ مع احد معلولاته او من الشيء الماخوذ مع غير علله
ومعلولاته فان كان الاول فاما ان يكون مع علته الفاعلية مثل العطا فانه فائدة معروضة بالفاعل او مع علته
المادية كالافطس الذي هو تقعير في الانف او مع علته الصورية كالافطس اذا جعلناه اسما للانف
الذي فيه تقعير او مع علته الغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة متقومة بما هو علة لها وهو التحلي بها في الاصبع
وان كان الثاني فهو كالرازق والخالق وغير ذلك من الاسماء المشتقة وان كان الثالث فاما ان يكون كلها وجودية
او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او بعضها
حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فاما ان يكون متشابهة او مختلفة فان كانت متشابهة
فكالعدد المركب من الاحاد وان كانت مختلفة فاما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكالجسم المركب
من الهيولى والصورة والعدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة فكالبلقة المركبة
من السواد والبياض وان كان كلها اضافية كالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة
اخرى وان كانت بعضها اضافية وبعضها حقيقية فكالسرير فانه مركب من الخشب الذي هو موجود حقيقي

من الترتيب

من الترتيب الذي هو اضافي وان كان الثاني وهو ان يكون بعضها عدمية وبعضها وجودية فكالاول
فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدءا لغيره وعدمي وهو انه لا ابتداء له قال وقد يوجد مواد
وقد يوجد محمولة فيعرض لها الجنسية والفصلية وحمل احدهما واحد اقول اجزاء الماهية قد توخذ
من حيث انها مواد ولا يكون اجزاء حقيقية للماهية لا يحمل عليها وقد يوخذ من انها محمولة عليها بالمواطاة ولا
يكون اجزاء حقيقية لها بل اذا قيل لها انها اجزاء لها فبالمجاز من حيث ان اللفظ الدال عليها جزء لحدها ولنبين
ذلك بمثال فنقول ان الجسم قد يوخذ من حيث انه مادة للحيوان ويكون جزءا حقيقيا له غير محمول عليه بالمواطاة
وقد يوخذ من حيث انه محمول عليه بالمواطاة وجنس له فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل
في وجوده معنى غير هذا وبشرط لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم
مضافا اليه فالجسم مادة غير محمول على المجموع وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يعرض لشيء اخر
اصلا بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا على كل نوع تحته وكذا الناطق والحساس والنامي قد يوخذ بالوجه
الاول فيكون مواد او اجزاء حقيقية غير محمولة وقد يوخذ على الوجه الاول فيكون محمولة لا يقال
اذا قلنا الانسان جسم فان كان المراد به ان مفهوم الانسان بعينه مفهوم الجسم كان ذلك باطلا وان كان
المراد ان الانسان موصوف بالجسم وهو ايضا باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء متقدم والصفة
متاخرة وان كان المراد امرا اخر فلا بد من بيانه لنتصوره فنظر في صحته وفساده لانا نقول المراد
الثالث وهو اتحادهما في الوجود فان الانسان مغاير للجسم في الماهية لكنهما متحدان في الوجود والذات
لان الجسم من حيث هو لا تحصل في الوجود الا بعد تعينه فاستحال عروض الوجود الا للجسم المقيد بذلك القيد
قيل لو جاز عروض الوجود الواحد لماهيتين لجاز قيام العرض الواحد بمحلين والثاني باطل وعلى
تقدير جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث
جزء له وجود متقدم على وجود الكل وذلك الوجود يمتنع ان يكون هو الوجود الذي للكل ولا امتناع ان يكون
الجزء بذلك الوجود موجودا قبل ذلك الوجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واذا كان ذلك الوجود
مغايرا للوجود العارض للكل فلو كان الجزء موجودا ايضا بالوجود العارض للكل لزم ان يكون للجزء
وجودان وانه محال بالضرورة اجيب بان جواز العروض الوجود الواحد لماهيتين لا يستلزم
جواز قيام العرض الواحد بمحلين فان الوجود ليس بعرض موجود لا يكون معروضه موجودا في الخارج كالموضوع
بالنسبة الى العرض بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل بان عروضه للماهية المتصورة في العقل فان من
واما قوله لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم
على وجود الكل قلنا ان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل لكن الجزء من
حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض الوجود له بل الجزء من حيث هو جزء مادة والمادة غير
محمولة والمحمول من حيث هو محمول لا يكون له وجود غير وجود الموضوع فلا يلزم عروض الوجود له ولا اذا اعتبر
الجزء من حيث انه محمول فقد يعرض له اما الجنس او الفصل وذلك لان الجزء من حيث هو محمول اما ان يكون تمام الذاتي
المشترك بين الماهية وما تحتها الحقيقية او لا فالاول يعرض له الجنس والثاني يعرض له الفصل وحمل
الجنس والفصل واحد وذلك لانه لو لم يكن حملهما واحدا لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر فلا يكون

احدهما على الآخر بالمواطاة وهذا انما هو عند العقل قال والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة
اقول الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس اشبه بالمادة من الفصل
والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس لا يتقوم بالفعل الا بمقارنة الفصل كما ان المادة لا تتقوم
بالفعل الا بمقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل
بنفسه فلا بد لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها من حيث هو هو يحتاج الى ان يضاف اليه معنى اخر به يتحصل
ويتعين ويكون هو احد هذه الاشياء بعينه فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وهو بكون الفصل
علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة له والا لزم تقدمه بالوجود عليه
ويمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال وما لا جنس له فلا فصل له اقول الماهية التي لا جنس لها
لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا تحتاج الى ما يفصلها عنه فتفصل بنفسها
ذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وفيه نظر لان الجنس العالي يجوز ان يكون له فصل مقوم لماهيته وان لم يكن
له جنس لجواز تركبه من امرين او امور متساوية ويكون كل منها فصلا مقوما له وقيل يمتنع تحقق ماهية
مركبة من امرين او امور متساوية لان تلك الماهية ان كانت جوهرا فيكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا
كان احد التسعة او احد الثلاثة جنسا لها فلا يكون مركبة من امرين او امور متساوية لا يقال لم لا يجوز ان يكون
تلك الماهية نفس جنس من الاجناس العالية وحينئذ لا يكون مندرجة تحت جنس لانا نقول هذا ايضا ممتنع لان
الجوهر مثلا من حيث هو جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية كان كل منها اما جوهرا او عرضا لضرورة الحصر
لا جائز ان يكون جوهرا والا لزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه ولا جائز ان يكون عرضا والا لتقوم الجوهر بالعرض وفيه نظر
لانا لا نسلم انه لو كان عرضا لزم ان يكون احد التسعة او احد الثلاثة جنسا له وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض
منحصرة في التسعة او الثلاثة وايضا لا نسلم انه لو كان جوهرا يلزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه وانما يلزم ذلك
ان لو كان الجوهر ذاتيا له وهو ممنوع لجواز ان يكون خاصة له وقيل على تقدير تركب الماهية من امرين متساويين
لا يكون شيء منهما فصلا لها لان هذه الماهية حينئذ تكون متميزة بنفسها كالبسائط والمعاني التي تتركب هذه
الماهية منها لا تتعين بشيء مبهم كالجنس ولا تحصل وجودا غير محصل كالوجود الجنسي فلا يكون تصور
المعنى المعتبر في سائر الفصول المنوعة واما الممتنع الوجود وكما تمتاز في الوجود اعني ان ما يشاركه
في الوجود كذلك المركب بذاته يمتاز عنه اذ لا مشاركة لغيره منه في ذاته وليس احد جزئيه ان يميز الاخر اولى من الاخر
في ان يميزه وايضا الجزء انما يميز الكل من حيث هو خاص به واختصاصه لا يعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء
التي لا يشاركها غيرها فيها اعني المتمايزة عن غيرها لذاتها فاذن هو متميز قبل تمييز الجزء اياه فان سميت هذه
المعاني فصولا كان وقوع اسم الفصل عليها وعلى الفصول المنوعة بالاشتراك وفيه نظر اما اولا
فلان الماهية لما كان تعقل مفهومها متوقفا على تعقل مفهوم الجزء كان الجزء علة لمفهومها وكان علة لتميزها
فاذا لم يعتبر لم يكن يشرك ما اشبهه عن امتيازها عن غيرها ولو جوزنا امتيازها عن غيرها بنفسها لم يرد ان
لا يكون متمايزة بالجزء وذلك لان الجزء لما كان مختصا فقد ميزها عن غيرها وان كانت الماهية متمايزة بنفسها ولا يلزم
منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بسبب الجزء للماهية عن غير الامتياز الحاصل بنفسها واما ثانيا فلان
تميز الجزء للمركب لما يتوقف على تعقل اختصاصه به بل اختصاصه به في نفس الامر واختصاصه في نفس الامر لا يتوقف

بتعقل الماهية المتمايزة عن غيرها بذاتها ولا على امتيازها في نفس الامر بل يسبقها وامتيازها في نفس الامر
وايضا هذا الكلام قائم بعينه في الفصول المنوعة والحق انه لا يجوز ان يكون مركبة من امرين او امور
متساوية سواء كان الامران او الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية او لم يكن اما اذا كانت ماخوذة من
من اجزاء خارجية فلانه حينئذ لا بد ان يكون تلك الماهية مركبة من اجزاء موجودة في الخارج فتلك الماهية اما جوهر
او عرض لا جائز ان يكون عرضا والا لزم ان يكون اجزاء العرض الواحد موجودة في الخارج متغايرة الوجود
وحينئذ يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون العرض الواحد
مركبا من عرضين موجودين كما ان الجسم جوهر واحد مركب من جوهرين موجودين وهما الهيولى والصورة
لانا نقول كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واما ان يكون
محتاجا الى الاخر فيلزم الدور واما ان يكون احدهما غنيا والاخر محتاجا اليه وحينئذ اما ان يكون احدهما حالا
في الاخر او لا والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد والاول لا يخلو اما ان يكون الغني هو المحل او الحال
فان كان الاول يلزم ان يكون المحل متقوما لقوامه بدون الحال والحال بعد تقومه فيكونان عرضين
احدهما بالآخر بعد تقومه فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا والثاني يقتضي ان يكون ما فرض
حالا غير حال وذلك لان الحال متقوم قبل المحل الموضوع فاذا حصل الجزء الاخر في موضع عدم لم يحل فيه
والا لزم انتقال العرض وايضا لم يكن في احدهما الحالية وفي الاخر المحلية اولى من العكس واذا لم يحل
فلم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي بهذا بخلاف الهيولى والصورة فان الصورة لما كانت غنية في ذاتها
عن الهيولى والهيولى مفتقرة في تقومها بالفعل اليها كان محلها بالذات متقدما على حلولها في الهيولى
فلا يلزم من حلولها فيها محال بخلاف حلول احد هذين العرضين في الاخر فانه اذا كان الحال متقدما بالذات
يكون حالا في الموضوع فلا يمكن ان يحل في الاخر والا لزم انتقال العرض وايضا اذا حل الاخر
في الموضوع يكون كل منهما حالا في الثالث فلا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما اذا كانت
جوهرا فاجزاؤه الموجودة في الخارج قبل وجود الكل لا يجوز ان يكون اعراضا والا لزم تقوم الجوهر بالعرض
وهو محال بل هي جواهر وحينئذ لا يخلو اما ان يكون كل منها غنيا عن الاخر او محتاجا او احدهما غنيا دون
الاخر والاول والثاني باطلان والثالث لا يخلو اما ان يكون احدهما حالا في الاخر او لا والثاني يقتضي
ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة والاول يقتضي ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر جنسا له فلا يكون
مركبا من امرين متساويين هذا اذا كانت الامور المتساوية ماخوذة من امور خارجية واما اذا لم يكن ماخوذة
من امور خارجية فلانه حينئذ لا يخلو اما ان يكون كل من الجزئين مثلا غنيا عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة
واحدة او مفتقرا الى الاخر فيدور او احدهما غنيا والاخر محتاجا وهو ايضا باطل لان الاحتياج لا يتصور
في الخارج لانه لا يكون خارجيا ولا في العقل لانه لما كان كل منهما مساويا للاخر لم يكن احدهما صالحا
لان يقال على اشياء كثيرة فلا يحتاج الى ان ينضم اليه ما يعينه ويحصله فيكون غنيا في العقل عن الاخر فلا يلتئم
ماهية واحدة منهما في العقل لا يقال المركب من امرين متساويين في العقل جاز ان يكون ماهية اعتبارية
ويجوز ان يكون ملتئمة من جزئين كل منهما غني عن الاخر لانا نقول الاسم الاعتباري على نوعين اعتباري
فرضي لا امر يحققه بالاعتبار والاعتباري الفرضي لا فائدة في اعتباره بخلاف الاعتباري الحقيقي

على تعقل الماهية

والمراد من قولنا لا يجوز ان يكون الماهية مركبة من امرين متساويين او امور متساوية الماهية العينية
والاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية الفرضية فانه جاز تركبها من الامور المتساوية المفروضة
والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من امرين او امور متساوية كما ذكرنا **قال** وكل فصل تام
فهو واحد لامتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ولا تركيب عقلي الا منهما
اقول الفصل التام اعني الذي يميز عن الجنس ويحصله لا يكون الا واحدا لان الواحد
ان لم يحصله الجنس لا يكون فصلا تاما وان حصله يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلا
نعم قد يوجد الفصل من مبادي متعددة ويحسن كون الفصل التام مجموعها وكل منها جزؤه والفصل
قد يكون له مبدأ يوجد منه كالناطق وربما لا يدل على المبدأ الحقيقي الا عرض ذاتي له يشتق له الاسم
وذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على مبدأ فصل الانسان فان كان له اعراض مترتبة
يشتق مما هو اقرب اليه كالنطق بالنسبة الى فصل الانسان فان وجد له عرضان ليس بعدم احدهما
على الاخر فقد يشتق عن كل واحد منهما اسم ويجعل المجموع تاما مقام الفصل الحقيقي كالحساس والمتحرك
بالارادة فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة وقد يشتبه
تقدم احدهما على الاخر فاشتق عن كل واحد منهما للفصل الحقيقي اسم وجعل المجموع ما قام مقام الفصل
الحقيقي ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة وذلك لانه حينئذ كل منهما لا يتحصل
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا دون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والمقدر خلافه بل كل
منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فما يحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الفصل والجنس الاخر
فيكون كل منهما علة ناقصة لمحصله فيكون محصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور وانما قيد بقوله
في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون للماهية الواحدة جنسان او اجناس مترتبة بعضها فوق بعض ولا يلزم منه محذور
واذا ثبت ان لا جنس له لا فصل له يلزم منه انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء
العقلية اي المحمولة منحصرة فيهما وذلك لان الجزء العقلي ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع اخر
بحسب الحقيقة فهو الجنس لانه يصلح ان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن
تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع مخالف لها في الحقيقة فلا بد وان يكون فصلا لها سواء اختص بها
او لم يختص اما اذا اختص بها فظاهر لانه حينئذ يصلح للتميز الذاتي عما شاركه في الجنس ضرورة اشتراكها
مع الغير في الجنس لما عرفت انه لا يجوز تركب الماهية من امرين متساويين واذا ثبت اختصاص احد الجزئين
فلا بد من اشتراك الجزء الاخر واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر مخالف لها
في الحقيقة اذ التقدير خلافه فيكون بعضا من تمام المشترك ولا يكون مباينا له ولا اخص مطلقا ولا من وجه
وكلها ظاهر بل اما اعم او مساو فان كان مساويا فلا بد وان يميز تمام المشترك عما شاركه في جنس لها
لانه حينئذ لا بد وان يكون لتمام المشترك جنس لما ذكرنا فيميز الماهية عما شاركها في جنس تمام المشترك
فيكون فصلا لها وان كان اعم من تمام المشترك فلا بد وان يكون مساويا لتمام مشترك ما والا لزم تركب الماهية
من امور غير متناهية وهو محال فيميزها عما شاركها في الجنس فيميز الماهية عما يشاركها فيه فيكون
فصلا لها فثبت ان لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل فان **قيل** لا نسلم انه اذا لم يكن مساويا

لتمام المشترك فاما ان يتركب الماهية من امور غير متناهية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عمومه باشتراكه بين تمام
المشترك الاول والثاني وهو ممنوع **اجيب** بانه لم يتحقق عمومه باشتراكه بين تمام المشترك
الاول والثاني وذلك لان كلا من تمام المشترك الاول والثاني جزء الماهية المفروضة ولا يجوز ان يكون
في مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الاخر مطلقا فلا يكفي عمومه باشتراكه بينهما **قال**
ويجب تناهيهما **اقول** الجنس والفصل قد يتحدان في الماهية بان يكون لها جنس واحد وفصل واحد وقد
يتعددان فيترتبان في العموم والخصوص كالناطق والحيوان والحساس والجسم النامي والجسم ولا بد من تناهيهما
والا لزم التسلسل في العلل والمعلولات الى غير النهاية وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي وطبيعي
ومنطقي كجنسيهما **اقول** كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا
مثلا الحيوان جنس طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما عقلي والناطق فصل طبيعي ومفهوم الفصل
فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان جنس الجنس وجنس الفصل وهو مفهوم الكلي من حيث هو قد يكون طبيعيا
وهو مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون منطقيا وهو الكلية العارضة لمفهوم الكلي فان مفهوم الكلي يعرض له
انه كلي وقد يكون عقليا وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله كجنسيهما ويمكن ان يفهم منه ان كلا منهما طبيعي
ومنطقي وعقلي كما ان الكلي الذي هو جنس لهما ينقسم الى هذه الثلاثة كما ذكرنا فحينئذ يكون الطبيعي التي يعرض
لها الكلي كالانسان مثلا كليا طبيعيا ومفهوم الكلي كليا منطقيا والمركب منهما كليا عقليا والتفسير
الاول اولى لعرفه التامل **قال** ومنهما عال وسافل ومتوسطات ومن الجنس ما هو مفرد
وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل **اقول** الجنس اما ان يكون
اعم الاجناس المترتبة وهو العالي كالجوهر او اخص وهو السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض
وهو المتوسط كالجسم النامي او مباينا لها وهو المفرد ولم يوجد له مثال والفصل قد يكون عاليا وهو اعم من
الفصول المترتبة وهو الفصل الذي قسم الجنس العالي اول انقسامه كقابل الابعاد المقسم للجوهر
وقد يكون سافلا وهو اخصها وهو الفصل المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض
وهو الفصل المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو مقسم للعالي اولا كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول
المترتبة وهو الفصل المفرد كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل واحد ولم يتعرض
المصنف للفصل المفرد بل اقتصر على ذكر الجنس في الافراد وهو سهل والجنس والفصل اضافيان لان كلا منهما
لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو بالقياس الى انواعه وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس والفصل
في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان الجنس مقول في جواب ما هو لكن اعتبار التقابل غير اعتبار
اجتماعهما في شيء واحد بالقياس الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس
الى السمع والبصر وتقابلهما انما يكون بالنسبة الى شيء واحد فان الجنس لشيء يستحيل ان يكون فصلا له
قال ولا يمكن احد الجنس بالنسبة الى الفصل **اقول** اي لا يمكن احد الجنس بالنسبة
الى الفصل ان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل
فلا يكون الفصل محصلا ومعينا له بل الجنس محمول على الفصل بمعنى انه لازم له لا على معنى انه جزء لماهيته
فلا يشارك الجنس في الماهية فيتميز عنه بذاته ويشارك النوع على انه جزء منه فيتميز عنه بدخول طبيعة الجنس

فی ماهیة النوع وعلام دخولها فیه ماهیة الفصل واما حال الفصل بالنسبة الی سایر الاشیاء فاذا شارکها
فی الماهیة وجب ان ینفصل عنها بفصل وان لم یشارکها فی الماهیة لم یحتج الی فصل آخر ینفصل قال واذا نسبنا
ما یضاف فان له کان الجنس اعم والفصل مساویا اقول قد ذکرنا ان کلا من الجنس والفصل انما یکون بالقیاس
الی شیء فاذا نسبنا الجنس والفصل الی ما یضاف الیه کان الجنس اعم مطلقا مما یضاف الیه لکونه مشترکا منه
وبین غیره والفصل مساویا له لانه ذاتی یمیزه عما عداه فلا یکون اعم منه والا لم یفد التمییز ولا اخص والا لم یکن
ذاتیا قال والتشخص من الامور الاعتباریة فاذا نظر الیه من حیث هو امر عقلی وجد مشارکا
لغیره من التشخصات فیه ولا یتسلسل بل ینقطع بانقطاع الاعتبار اقول الماهیة النوعیة
من حیث هی هی نفس تصورها غیر مانع من الشرکة والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشرکة فاذن لا بد
فی التشخص من زاید وهو التشخص فالتشخص وهو ما به منع التصور عن الشرکة زاید علی الماهیة وعلی الوجود ایضا
لانه متاخر بالطبع عن الوجود فان الشیء ما لم یوجد ذهنا او خارجا لم یمنع تصوره من وقوع الشرکة فالتشخص
الخارجی یتوقف تشخصه علی الوجود الخارجی والتشخص الذهنی یتوقف تشخصه علی الوجود الذهنی وما یتاخر
بالطبع عن الشیء فهو زاید علیه وهو من الامور الاعتباریة اذ لو وجد فی الخارج لکان تشخصا لماهیة فیکون
تشخصها زایدا علیها ویلزم التسلسل فی الامور الموجودة معا المترتبة وهو محال لا یقال لا نسلم
ان التعین لو کان موجودا فی الخارج یکون له تعین زاید علی ماهیته ولم لا یجوز ان یکون تعین التعین عین ماهیته
لانا نقول کل ما هو موجود فی الخارج فله ماهیة نوعیة تصورها غیر مانع من الشرکة ومن حیث هو موجود
متشخص تصوره مانع فیلزم ان یکون التشخص امرا زایدا علی ماهیته النوعیة والتشخص اذا کان موجودا فی
الخارج یکون حاله هذه الحال فیکون تشخصه زایدا علی ماهیته النوعیة فیلزم التسلسل وهو محال فثبت ان التشخص
من الامور الاعتباریة وهو من المعقولات الثانیة من العوارض التی تلحق المعقولات الاولی فی الذهن
ولم یوجد ما یطابقه قوله فاذا نظر الیه من حیث هو امر عقلی اشارة الی جواب دخل مقدر توجیهه
لا یقال لو کان التعین من الاعتبارات العقلیة لکان وجوده فی العقل فیکون متشخصا فی العقل فیکون لها
تشخص آخر ویلزم التسلسل تقریر الجواب ان تعقل التشخص من حیث هو متعلق بالمعین ای من حیث انه
تعین له لا یکون مشارکا لشیء من التشخصات فلا یکون له تشخص آخر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل الیه من حیث
انه امر عقلی یکون له ماهیة نوعیة وجده مشارکا لغیره من التشخصات فی الماهیة وبهذا الاعتبار یکون
تشخصا لا تشخصها ویکون له تشخص آخر ولا تسلسل بل ینقطع بانقطاع اعتبار العقل واستدل
علی وجوده فی الخارج بوجوه الاول انه جزء من الشخص الموجود فی الخارج وجزء الموجود موجود وفیه نظر
لانه ان اراد بالشخص معروض التشخص فلا نسلم ان التشخص جزء له وان اراد بالشخص الموجود مع التشخص
فلا نسلم ان الشخص بهذا المعنی موجود فی الخارج الثانی لو کان التشخص عدمیا لکان عدما للاتشخص
وحینئذ یلزم ان یکون وجودیا لان اللاتشخص عدمی وعدم العدمی وجودی او عدما لتشخص آخر ویکون
الکلام فیه کما فی الاول ویلزم ما ذکرنا ان یکون وجودیا او عدما لغیره وهو باطل والا لزم من وجوده نفی التعین
ولم یتحقق غیر اللازم من وجوده نفی التعین وفیه نظر اما اولا فلا نسلم انه اذا کان عدما یکون عدما
لشیء بل یکون معدوما والمعدوم لا یکون عدما لشیء واما ثانیا فلا نسلم ان اللاتشخص عدمی فان الشیء المعبر عنه

بالعدول لا یلزم ان یکون عدمیا واعتبر باللامعدوم وعلی تقدیر ان یکون اللاتشخص عدمیا لا یلزم ان یکون التشخص
وجودیا لان اللاامتناع عدمی والامتناع کذلک ولئن سلمنا ذلک ولکن لا نسلم انه اذا کان عدما لتعین آخر
وهو ثبوتی یلزم ان یکون التعین المفروض ایضا کذلک قوله لانه یماثله قلنا لا نسلم فان اشتراک
التعینات فی مطلق التعین اشتراک الجزئیات فی العارض فلا یلزم تماثلها الثالث انه لو کان
عدمیا لکان عدما للاطلاق او لما لا ینفک عدمه عن عدم الاطلاق او لا یکون کذلک فان کان الاول
ای عدما للاطلاق او لما لا ینفک عدمه عن عدم الاطلاق یلزم اشتراک جمیع الافراد فی ذلک المعنی
فلا یتمایز شیء منها عن الآخر وان کان الثانی ای عدما لما ینفک عدمه عن عدم الاطلاق فقد ینفک احد العدمین
عن الآخر فاما ان یوجد عدم الاطلاق بدون ذلک العدم او بالعکس فالاول یستلزم ان یکون الشیء الواحد لا مطلقا
ولا معینا والثانی یستلزم ان یکون الشیء الواحد مطلقا ومعینا وفیه نظر اما اولا فلما ذکرنا فی الثانی
الاستدلال الثانی واما ثانیا فلانه ان اراد بالتعین التعین المشترک بین التعینات فنختار انه عدم الاطلاق
قوله یلزم اشتراک جمیع الافراد فیه قلنا لا امتناع فی ذلک قوله فلا یتمایز شیء منها عن الآخر
قلنا لا نسلم وانما یلزم ذلک ان لو لم یکن لکل فرد تعین خاص معروض للتعین المطلق امتاز ذلک الفرد
عن غیره بذلک التعین الخاص وهو ممنوع وان اراد بالتعین التعین الخاص بالفرد فنختار انه عبارة عن عدم امر ینفک
عدمه عن عدم الاطلاق ویوجد عدم الاطلاق بدون ذلک العدم قوله یلزم ان یکون الشیء
الواحد لا مطلقا ولا معینا قلنا ان اردتم به انه یلزم ان یکون الشیء الواحد لا مطلقا ولا معینا
بالتعین المشترک فممنوع لانه لا یلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وان اردتم به لا معینا بالتعین الخاص فلم
لا امتناع فیه لجواز ان یکون حینئذ لا مطلقا ولا معینا بالتعین الخاص ومعینا بتعین آخر قال
اما ما به التشخص فقد یکون نفس الماهیة فلا تتکثر وقد یستند الی المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فیها
ولا یعقل التشخص بانضمام کلی عقلی الی مثله والتمیز یغایر التشخص ویجوز امتیاز کل من الشیئین بالآخر اقول
لما فرغ من مباحث ماهیة التشخص اراد ان یشیر الی ما به التشخص فقال ما به التشخص ان کان الماهیة لم تتکثر
ای لم یکن افراد نوعها فی شخصها لانه لما اقتضت الماهیة التشخص کان یمتنع ان یتحقق شخص آخر والا لزم
تخلف المعلول عن علته وان کان ما به التشخص غیر الماهیة فلا بد من مادة تستند التشخص الیها وذلک لان الماهیة
نسبتها الی الکل سواء وغیر الماهیة اما حال فی التشخص او محل له والاول باطل لان المحل یتخصص بالحال فلا یکون
الحال سبب التشخص فتعین الثانی فیستند التشخص الی المادة والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة حالة
فیها مثل الاین المعین والکیف المعین والوضع المعین وحینئذ یجوز ان یکثر اشخاص الماهیة بسبب تکثر المادة
قیل فیه نظر اذ جاز ان یکون السبب حالا فی محل التشخص لا حالا فیه ولا محلا له وهذا النظر غیر مضر بالمقصود
لان الحال فی المحل یحتاج الی المحل فیستند التشخص الیه لاستناد سببه قیل لو کان تکثر اشخاص الماهیة
بسبب تکثر محالها لکان تکثر المحال المتکثرة المتماثلة بسبب محال اخری ویلزم التسلسل اجیب
بان الشیء الذی لا یقبل التکثر لذاته یحتاج فی تکثره الی شیء یقبل التکثر لذاته وهو المادة واما الذی یقبل التکثر
لذاته اعنی المادة فهو لا یحتاج فی ان یتکثر الی قابل آخر بل انما یحتاج الی فاعل یکثره فقط قیل والحق ان علة
التشخص تحقق الماهیة فی الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهیة اذا تحققت فی الخارج سواء کانت مادة

او اضافة او لا هذا ولا ذاک صارت شخصا منفردا مخصوصا لا یمکن التعدد والاشتراک اصلا ولا معنی للتعین
سوی ذلک فعلم ان تحقق الماهیة وحده کاف فی تعینها فهو علة التعین وتعدد الاشخاص انما یکون بتعدد الوجودات
للماهیة وفیه نظر لان الماهیة المتحققة فی الخارج لا تخلو اما ان یکون مادیة او لا فان کان الثانی
فلا یحتاج فی تشخصها الی المادة وان کان الاول فلم یتحقق الا بالمادة فیکون للمادة مدخل فی تشخصه وهو المطلوب
ولا یحصل التشخص بانضمام کلی عقلی الی کلی آخر لان انضمام الکلی الی الکلی لا یقتضی ان یصیر بحیث یمنع
تصوره من الاشتراک فیه لان المنضم والمنضم الیه والانضمام کلها کلیات نعم قد یجوز ان یفید الانضمام
امرا لا یصدق فی الخارج الا علی شخص واحد بعینه حینئذ فی شخص خارجی لکن یکون له افراد ذهنیة لان کل
کلی یمکن للعقل ان یمکن ان یفرض له اشخاصا غیر متناهیة سوی المخرج بالقید والتمیز یغایر التشخص لان
التشخص للشیء انما هو فی نفسه والتمیز انما یکون بالقیاس الی المشارک ویجوز امتیاز کل من الشیئین بالآخر
ولا یلزم منه دور اذ امتیاز کل منهما بذات الآخر فلا یتوقف الامتیاز علی الامتیاز وانما الذات علی الذات وذلک
مثل بنوة الابن الموقوف علی ذات الاب وابوة الاب الموقوف علی ذات الابن فلا دور والتمیز اعم من التشخص
من وجه اذ التمیز یتحقق بدون التشخص فی الماهیة النوعیة المعروضة بالفصل فانها من حیث هی ممیزة ولا یکون
لها تشخص والتشخص یتحقق بدون التمیز فی الشخص الذی لا مشارکة له بحسب حقیقته اصلا کالواجب والشخص اذا
لم یعتبر عروض الوجود المطلق لخصوصیة المتشخصة وکلاهما یتحققان معا فی الشخص الذی یشارک غیره فی ماهیته
قال والتشخص یغایر الوحدة وهی تغایر الوجود لصدقه علی الکثیر من حیث هو کثیر علی ان الوحدة
ویساوقه ولا یمکن تعریفها الا باعتبار اللفظ وهی والکثرة عند العقل والخیال یتبادلان فی کل واحد منهما
بالاقسام اقول التشخص یغایر الوحدة فان الکلی من حیث هو کلی واحد ولیس بمتشخص والوحدة
تغایر الوجود لانها لو کانت عینه لکان مفهوم الواحد من حیث هو واحد الموجود من حیث هو موجود ولیس کذلک
فان الکثیر من حیث هو کثیر موجود ولیس بواحد من حیث کثیر وان کان یعرض له الواحد ایضا اذ یقال للکثرة انها
کثرة واحدة لکن لا من حیث هی کثرة لکن الوحدة والوجود متساویان فان کل ما هو موجود باعتبار یکون واحدا باعتبار وکل
شیء له وجود واحد فلذلک ظن ان المفهوم منهما واحد وهما واحد بالموضوع اذ کل ما هو متصف بها یتصف بالآخر ولا یمکن
تعریف الوحدة بحسب الحقیقة لانها من الاشیاء المتصورة اذ کل احد یعرف انه شیء واحد انسان او فرس او غیر ذلک من غیر
افتقار الی اکتساب والتعریف الذی ذکروها بحسب اللفظ لا بحسب الحقیقة والا لزم الدور وذلک لانا اذا قلنا
ان الواحد لا ینقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذی لا یتکثر ضرورة واخذنا الکثرة فی تعریف الوحدة والکثرة لا یمکن
تعریفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الکثرة ومنها وجودها وماهیتها ولهذا ای تعریف یعرف الکثرة به
یستعمل فیه الوحدة مثل الکثرة هی المجتمعة من الوحدات والکثیر ما یعد بالواحد وغیر ذلک والوحدة والکثرة
متساویان عند العقل والخیال فی ان کلا منهما اعرف عند احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله بالاقسام
وذلک لان الوحدة اعرف عند العقل من الکثرة لانها مبدأ الکثرة والعقل یدرک المبدأ اولا والکثرة اعرف
عند الخیال لان الخیال یدرک الکثرة اولا ثم ینتزع العقل منها امرا واحدا فیکون تعریف الکثرة بالوحدة تعریفا
عقلیا بان الوحدة متصورة لذاتها ویکون تعریف الوحدة بالکثرة تنبیها فانا اذا قلنا الوحدة هو الشیء
الذی لیس فیه کثرة کان معناه ان هذه اللفظة للشیء المعقول عندنا بدیهیا الذی یقابل هذه الامارة ولیس هو

قال ولیست الوحدة امرا عینیا بل هی من ثوانی المعقولات وکذا الکثرة وتقابلهما لاضافة
العلیة والمعلولیة والمکیالیة والمکیلیة لا التقابل الجوهری بینهما اقول الوحدة لیست من الموجودات
العینیة والا لکانت شیئا من الاشیاء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ویلزم التسلسل فی الامور المترتبة الموجودة
معا بل هی من الاعتبارات العقلیة یعقلها العقل عند اعتبار عدم الانقسام واذا اعتبر من حیث
کونها موضوعا للوحدة اخری لزمت وحدة اخری وحینئذ یکون للوحدة وحدة بهذا الاعتبار لا یقال
لو کان للوحدة وحدة یلزم ان یکون الوحدتان اثنتین لانا نقول انما یلزم ان لو کانتا
فی مرتبة واحدة ولیس کذلک لان الاول معقول من الموضوع والثانیة معقول من المعقول والوحدة
من المعقولات الثانیة لانها من العوارض التی تعرض المعقولات الاولی وکذا الکثرة یکون اعتباریة
ومن المعقولات الثانیة لانها یکون حاصلة من الوحدات التی لا اعتباریة وتقابل الوحدة والکثرة
بسبب اضافة العلیة والمعلولیة والمکیالیة والمکیلیة فان الوحدة علة مقومة للکثرة ومکیال لها
والکثرة معلولة للوحدة متقومة بها ومکیلة بها والعلة من حیث هی علة مقابلة للمعلول مضافة الیه وکذا المعلول
بالقیاس الی العلة والمکیال ایضا مقابل للمکیل مضاف الیه وکذا المکیل بالقیاس الی المکیال فان یعقل
الوحدة من حیث هی علة ومکیال للکثرة مضافا الی تعقل الکثرة من حیث هی معلولة ومکیلة بالنسبة الی الوحدة
والعلیة والمکیالیة والمعلولیة والمکیلیة خارجة عن حقیقة الوحدة والکثرة عارضة لهما فالتقابل بینهما
باعتبار هذه العوارض لا التقابل الجوهری بینهما فان حقیقتهما غیر متقابلة بشیء من اصناف التقابل الاربعة
اعنی التضاد والتضایف وتقابل العدم والملکة وتقابل السلب والایجاب اما التضاد
فلان کل واحد من المتضادین لا بد وان یکون موضوعه بعینه موضوع الآخر وموضوع الوحدة غیر موضوع
الکثرة وایضا الوحدة مقومة للکثرة ولا شیء من الاضداد بمقوم لضده بل مبطله ونافیه فان قیل
الوحدة انما تنفی الکثرة فان الضد یبطل الضد عن موضوعه والوحدة ایضا من شانها ان تبطل الکثرة
عن موضوعها فان محل الموضوع الذی للکثرة والوحدة المقومة للکثرة غیر الوحدة العارضة لموضوعها
فان موضوع الوحدة المقومة غیر موضوع الکثرة اجیب بان الوحدة العارضة غیر مبطلة للکثرة
بالذات بل انما تبطل الکثرة ببطلان وحداتها وهو ابطال الکثرة لذات الوحدة بطلانا اولیا بل یعرض
لوحداتها بطلان یعرض لها ان تبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الکثرة ولیست بالقصد
الاول تبطلها بل تبطل اولا الوحدات التی للکثرة والضد هو الذی یبطل الضد بالذات وبالقصد
الاول وایضا الوحدة الطاریة غیر عارضة لمحل الکثرة لان محل الکثرة هو السطوح وهی تبطل
بسبب فلا یکون محلا للوحدة الطاریة بل محلها السطح الحاصل بعد زوال السطوح التی هی محل
الکثرة فلا یکون الوحدة الطاریة ضدا للکثرة لاختلاف محلهما واما التضایف فلانه لیس ذات
الوحدة وذات الکثرة تقابل المتضایفین لان الکثرة لا تعقل ماهیتها بالقیاس الی الوحدة وان کان
یعقل ماهیتها بسبب الوحدة فانه فرق بین ان یعقل الشیء بالقیاس الی غیره وبین ان یعقل به والمعتبر فی التقابل
هو الاول وایضا الوحدة غیر معقولة بالقیاس الی الکثرة فلا یکون بینهما تضایف واما تقابل
العدم والملکة فلان الوحدة موجودة فی الکثرة مقومة لها والملکة لا یکون موجودة فی العدم حتی یکون العدم

مالف

من حيث كان يمتنع ان يكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا يكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها
فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما تقابل السلب والايجاب فان احد المتقابلين لا يكون
مقوما للاخر قال ثم معروضهما قد يكون واحدا ولا جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم
جهة الكثرة ولم يعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات لمحمولات عارضة لموضوع
او بالعكس ولم يوجب وحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يغاير موضوع بمجرد عدم الانقسام او
وحدة تعول مطلقا والنقطة وان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق فان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل
القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة
في الوصف العرضي والذات تغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه اقول معروض الوحدة قد يكون مغايرا
لمعروض الكثرة بالذات وقد يكون معروضهما واحدا فلم يكن له جهتان جهة الوحدة وجهة الكثرة والا
تغايرتا لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا بعينها فجهة الوحدة اما ان يكون مقومة لجهة الكثرة
او عارضة لها او لا هذا ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك
الى المدينة فان جهة اتحاد النسبتين كون كل من النفس والملك مدبرا والتدبير غير عارض للنسبتين ولا مقوم
لهما بل عارض للنفس والملك والنسبة متعلقة بهما فلم يكن التدبير يعلق النسبتين ولا يكون التدبير
مقوما ولا عارضا لهما وان كان الثاني وهو ان يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما ان يكون محمولات
عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في الكاتب والضاحك هو الانسان
فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز والثاني كالقطن والثلج الموضوعين
للابيض فانه عرض لكل منهما انه موضوع الابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
ويمكن ان يجعل في هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض للقطن والثلج ولفظة موضوعات زائدة وقعت سهوا
من الناسخ وان كان الاول وهو ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فاما ان يكون جهة مقولة في جواب ما هو
بالنسبة الى الكثرة او مقولة في جواب اي شيء هو فان كانت مقولة في ما هو فان اختلفت الكثرة في تمام الماهية
فالوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان وان لم تختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان
وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو فالوحدة فصلية كوحدة افراد النوع في فصله ان كان له فصل كوحدة زيد وعمرو
في الناطق والوحدة الفصلية مستلزمة للوحدة النوعية والجنسية من غير عكس هذا اذا كان معروض الوحدة والكثرة
واحدا واما اذا تغاير موضوعاهما فاما ان يكون موضوع الوحدة موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي كون
ذلك الموضوع هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم غير ذلك وهو الوحدة قوله وحدة تعول مطلقا اي وحدة
معبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق وغير ذلك والا فالنقطة اي وان كان موضوع
الوحدة له مفهوم زائد على مجرد عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق وان لم يكن ذا وضع كالنفس
والعقل هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة وان قبلها فاما ان يقبل القسمة لذاته او لا والاول هو المقدار
والثاني الجسم فان تشابهت اجزاؤه فهو البسيط والا فهو المركب وقد يعمم ما يقبل القسمة لذاته باعتبار اخر

وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال وان انقسم بالفعل فان لم تكن اجزاؤه متباينة بالشخص
فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع ووحدته اما طبيعية كالبدن الواحد او صناعية كالبيت
الواحد او وضعية كالدرهم الواحد وبعض هذه الامور اولى بالوحدة من البعض فان الواحد من كل وجه وهو الواحد
الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية ولا بحسب الجزئيات اولى
من الواحد الذي هو واحد من وجه كثير من اخر والواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع ثم الذي هو اولى من الواحد
بالجنس والهوهو على هذا النحو اي على نحو الوحدة وذلك لان الهوهو هو ان يكون للشيئين وحدة من وجه وكما ان
جهة الوحدة اما مقومة او عارضة كذلك جهة الهوهو فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام الهوهو لكن ينبغي
ان يعتبر في الهوهو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد
بخلاف الوحدة فانه يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص والوحدة في الوصف الذاتي والعرضي
تغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الخاصة مشاكلة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي وضع الاجزاء موازاة
قال والاتحاد محال فالهوهو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف اقول
الاتحاد بمفهومه الحقيقي هو ان كان شيء واحد هو بعينه صار شيئا اخر وقد يطلق على صيرورة الشيء
شيئا اخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيئا امر ويضاف اليه شيء اخر كما يقال
صار الهواء ماء والاسود ابيض او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء اخر الى شيء فالصائر يتركب المصير
اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين جائز واقع والاتحاد الذي
هو محال هو الاتحاد بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا المعنى غير معقول وقول الفرقة
قول شعري لانه تخييل وسبب تخيله بطن طائفة من عوام الملاحدة والمتصوفة حقا والذي يدل على
استحالته ان الاتحاد بهذا المعنى يدل على امرين كانا قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول
هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه الاول فبعد الاتحاد ان كان الامران موجودين معا
فهما اثنان متميزان لا واحد فلا اتحاد وان كانا معدومين فلم يتحدا لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
ولانه لا يكون اتحادا بل اعداما وان كان احدهما معدوما والاخر موجودا فان كان المعدوم هو الثاني
والموجود هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والموجود هو الثاني فقد بطل
كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه اي فقد بطل ما فرضناه من ان الاول صار ثانيا لان على
تقدير عدم الاول لم يصر الاول بعينه الثاني قيل لقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين
لما تحقق الاتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد اذا كان لامرين موجودين فاما ان يكون
احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا فان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرنا
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون كل من الوجودين الاولين باقيا او لا فان الاول هو حصول الشيء الواحد
موجودا بوجودين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني هو حال انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا
موجودين واما انعدامهما وحدوث شيء ثالث وكلاهما محال ولا يمكن ان عدا الوجودان والامران ان يكون الوجود

موجودا وهو محال فهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد لانه لو لم يكن فيه جهة الاتحاد امتنع هو هو وان لم يكن فيه
جهة التغاير لزم اتحاد الاثنين وهو محال قال والوحدة مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير
واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد
واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد اقول الوحدة ليست بعدد لان العدد هو الكم المنفصل
فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها فلا يكون عددا بل هي مبدأ للعدد لان العدد يتقوم بها
لا بغيرها فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلاثة وثلاثة فان تقومها بها ليس باولى من تقومها باربعة
واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فح لا يخلو اما ان تتقوم بكل منها وهو محال لان احدا منها كاف في تقومها
ومن المحال ان يتقوم الشيء بامور كل منها كاف في تقومه او ببعض منها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال
فلزم ان يكون تقومها بالوحدات التي يحصل بها ذلك النوع من العدد ويكون كل واحد من تلك الوحدات مبدأ لها
وجزءا من ماهيتها والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلاثة والثلاثة في الستة وكذا
الاربعة والاثنان هي خواص لازمة لها ويجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة واذا اضيف الى الوحدة
وحدة مثلها حصلت الاثنينية والاثنان نوع من العدد لانه كم منفصل وما يقال من ان الوحدة التي
هي الفرد الاول فكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد وان العدد هو ما يتألف من الاحاد والاحاد
اقلها ثلاثة فالاثنان ليس بعدد فمردود فان الوحدة غير عدد لا لانه فرد اول بل لانه لا انفصال
فيه الى وحدات فلا يلزم ان يكون الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد لان فيه انفصالا وان الاحاد اقلها
ثلاثة عند النحويين واما القوم فانهم يعنون بالاحاد ما فوق الواحد والثلاثة يحصل من ضم وحدة الى
اثنين ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والتزايد
لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه ولا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر وهذه الانواع مختلفة
الحقائق فان لكل منها لوازم لا تكون لغيرها كالاولية والمنطقية والاصمية والمركبية واختلاف اللوازم
دال على اختلاف ملزوماتها بالحقائق اذ لا يمكن اسنادها الى المشترك بل الى امر مختص مقوم للملزوم والا
لعاد الكلام فيه وتسلسل فلكل واحد من الحقائق اعتباران احدهما عام بالنسبة الى كل نوع من الانواع
وهو انه عدد والاخر خاص وهو خصوصية تلك الكثرة التي هي صورتها النوعية التي هي بها هي فيكون
تلك الحقائق انواعا اضافية بالنسبة الى العدد قال وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل
على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اقول كل واحد من انواع
العدد اعتباري لا تحقق له في الاعيان يحكم العقل بذلك النوع من العدد على الحقائق التي هي انواع
الموجودات كالانسان والفرس والبقر وغيرها واشخاصها كافراد الانسان وافراد الفرس وغيرهما
وانما يحكم العقل بذلك النوع من العدد عند انضمام بعض تلك الحقائق الى بعض في العقل انضماما بحسب ذلك
النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل
بالثلاثة عليها واذا انضم واحد اخر اليها يحكم بالاربعة عليها وهكذا وهذه الانواع ممتنعة في الاعيان
وذلك لان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة في الخارج لا يكون جوهرا اذ لا يمكن قيامها بنفسها بل يكون عارضة
لغيرها قائمة به فيكون عرضا قائما بموجود فاما ان يقوم الاربعة بتمامها قائمة بكل شخص من اشخاص الانسان مثلا

وهو محال والا لزم ان يكون شخص واحد اشخاصا اربعة او في كل واحد من الاشخاص شيء من الاربعة وليس الاربعة
الا الوحدات فيكون في كل شخص وحدة فلم يوجد نوع واحد في الخارج متحصل بنفسه هو الاربعة او لم يكن الاربعة
بتمامها ولا شيء منها قائما بكل شخص فلم يلزم ان يكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج واذا جمع العقل واحدا
في المشرق الى واحد في المغرب يحكم العقل بالاثنين عليهما فلو كان الاثنان من الموجودات الخارجية كيف يصير
عرضا لهما في الخارج قال والوحدة قد تعرض لذاتها ولمقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار
وقد يعرض لها شركة فيتخصص بالمشهوري وكذا المقابل اقول الوحدة قد تعرض لذاتها
وذلك لان ذاتها من الامور الاعتبارية والامر الاعتباري له تحقق في العقل فيعرض له وحدة في العقل
وكذا الوحدة تعرض لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال عشرة واحدة واربعة واحدة ولان للكثرة ايضا متحققة
في العقل فيعرض لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع
اعتبار العقل كسائر الاعتبارات والوحدة قد يعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق
الوحدة ويتميز احديهما عن الاخرى باضافتها الى ما يضاف اليه فان وحدة زيد متميزة عن وحدة عمرو باضافتها
الى زيد فيتخصص الوحدة بالمضاف المشهوري فان الوحدة المقيدة معروضها هي المشهوري من الوحدات وكذا
قد يعرض لمقابل الوحدة اي الكثرة شركة فان العشرة العارضة لاحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة
لاحاد الفرس في مطلق العشرة ومتميزة عنها باضافتها الى معروضها فيتخصص كل منها بالمضاف المشهوري
فان العشرة المقيدة بمعروضها الذي هو احاد الرجال مضاف مشهوري قال وتضاف الى معروضها
باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل اقول الوحدة وحدة لمعروضها وعرض حال فيه
ومقابل للكثرة فيعرض لها اضافات ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له
وثانيهما باعتبار حلولها فيه وهي الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة وكذا المقابل
اي الكثرة يعرض لها هذه الاضافات فانها كثرة لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للوحدة فالاضافة
الاولى والثانية باعتبار معروضها والثالثة باعتبار مقابلها قال ويعرض لها ما يستحيل
عروضه لها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربع اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول
والعقد والعدم والملكة وهو الاول مأخوذا باعتبار خصوصية ما والتضاد وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله
في التحقيق والمشهوري والتضايف اقول الكثرة قد يعرض لها ما يمتنع عروضه للوحدة
وهو التقابل فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لانه نسبة تقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها للوحدة ولا يمتنع عروضها
للكثرة والتقابل امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فقد اعتبر وحدة
الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فلذلك لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين ولا في موضوع
واحد بحسب زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما للشخص الواحد
في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين
والتقابل متنوع الى الانواع الاربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين
وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان يكون كل منهما وجوديا او يكون احدهما عدما للشيء وحينئذ فاما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر او لا والاول هو تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة والثاني هو تقابل
الضدين

كالحرارة والبرودة او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بان يكون عدما للامر الوجودي عما من شانه
الوجودي او لا بحسب فان اعتبر فهو تقابل العدم والملكة ويسمى الملكة بالقنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر
فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في
القول كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان او العقد والتصور كمعناه والحق ان لا واحد من المتقابلين في تقابل
الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو الايجاب او سلب بل هما من الامور العقلية الواردة على
ما في العقل من النسبة الثبوتية والقول الدال عليها وتقابل العدم والملكة تقابل الايجاب والسلب
ماخوذ مع اعتبار خصوصية وهو ان يكون السلب ليس سلبا للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب عن محل من شانه
الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين قد يكون مشهوريا وهو ان يكون الامران الوجوديان لا يعقل
ماهية كل منهما بالقياس الى الاخر اعم من ان يكون بينهما غاية الخلاف او لا وقد يكون حقيقيا وهو المشروط بان
يكون بينهما غاية الخلاف وتقابل التضاد المشهوري اعم من التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم والملكة
ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط فيه موضوع قابل للوجودي بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية وقت
من شان الشخص اللحية فيه وقد يكون حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع منعوت للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه
وتقابل العدم والملكة الحقيقي اعم من تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا قوله وتتعاكس هي وما قبلها
في التحقق اي الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه
على عكس تقابل التضاد فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين المفردين كالفرس
واللافرس فكيف يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول والعقد اجيب
بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون هذا ايضا راجعا الى
القول والعقد فان قيل لا نسلم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز التقابل بين عدمين
اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء
مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل
موجود سوى غير الموجودين اللذين هما عدماهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى
فانه لا يجوز اجتماعهما في محل واحد اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى بانتفاء
العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن
سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل
ان اعتبرتم اشتراط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد فلا يكون تقابل الوجوديين
منحصرا في القسمين لان تقابل مثل السواد والصفرة والانسانية والفرسية يقع خارجا عنهما مع صدق
التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ذلك واما في التضاد المشهوري فلا والقسمة
انما انحصرت بالنسبة الى التضاد المشهوري والانسان والفرس وان كانا متباينين لكن ليسا متقابلين لان
المتقابلين لا بد وان يكون كل منهما في موضوع وهو المحل المستغني عن الحال والفرس والانسان لا يكونان
في موضوع فلا يكونان متقابلين وقيل ان اشترطوا في القسم الثاني ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد

تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا
ان يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترطوا موضوعا فالملزوم مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما
على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي اجيب بان التقابل
يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم ووجود الملزوم لم يصدقا متواردين على موضوع عدم
اللازم هو ان لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين لا من قبيل المتقابلين قال
ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب
اقول اي يندرج تحت التضايف الجنس اي التقابل باعتبار عارض اعلم ان التقابل
جنس لهذه الاربعة نظرا الى ذاته فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول في جواب ما هو بحسب
الشركة والتقابل من حيث عرض له تقابل التضايف مندرج تحت التضايف ولا منع ان يكون الشيء باعتبار ذاته
اعم مطلقا من شيء اخر وباعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم فانه اعم مطلقا من الحيوان وباعتبار انه كاتب
اخص منه مطلقا وكذا السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد له مضاف اليه فيكون عروض
التضاد لذاتيهما وعروض التضايف لمحموليهما اعني المحمول على كل منهما وللمجموع المعتبر وهو الذات المقيدة
بقيد انه ضد ومقوليته اي التقابل على هذه الاربع بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض في التقابل
واشد الانواع في التقابل تقابل السلب والايجاب ولا اخص من انواع التقابل عن تقابل السلب والايجاب
الا ترى ان الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه
ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدق على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على
امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه
الا عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين وايضا للخير
عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي الخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير
وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة
من الرافع للامر العرضي فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء
وبين ما يرفع ذاته اقوى من المنافاة بين ما يرفع الامر الخارج وايضا فان الشر لولا اشتماله على انه
ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا ان الشر شيئا اخر ما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء
ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك
يدل على ان المنافي بالذات لا يكون الا ان السلب والايجاب قوله ويندرج تحت الجنس المراد
بالجنس التقابل المطلق المشترك بين الاقسام وهو مقول على الاربع بالتشكيك كما ذكر ولا يلزم حينئذ ان لا يكون جنسا للاربع
بل يكون اعم من الاربع وخارجا عنها واطلاق الجنس على الاعم الخارج فيه ما فيه قال
وتقابل الاول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية هذا في القضايا الشخصية والمحصورة فيشترط
تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكليتين قد تكذبان والجزئيتين صادقتان وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف بحيث
لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقا
لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيصدق متقابلاهما اقول لما فرغ من اقسام التقابل اراد ان يشير الى
احكام كل قسم منها

فنقول تقابل الايجاب والسلب يقال لتقابل الايجاب والسلب تقابل التناقض وعرف بانه اختلاف القضيتين
بالايجاب والسلب بحيث يقتضي صدق احدهما لذاته كذب الاخرى ويحترز بقوله لذاته عن الاختلاف بينهما
بالسلب والايجاب بحيث يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى لكن لا لذاته وصورته بل بواسطة خصوصية
المادة مثل اختلاف الكليتين في مادة تساوي المحمول للموضوع كقولنا كل انسان ناطق ولا شيء من الانسان
بناطق وكذا اختلاف الجزئيتين منها كقولنا بعض الانسان ناطق ليس بعض الانسان بناطق او بواسطة
ان الاختلاف الواقع بين احدهما واللازم المساوي للاخرى مثل قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق
فان الاختلاف بين الكليتين ومن الجزئيتين في الصورة الاولى لا يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى
بل لخصوصية المادة وكذا الاختلاف من قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق لا يقتضي لذاته صدق
احديهما وكذب الاخرى بل بواسطة الاختلاف من قولنا هذا انسان هذا ليس بانسان وقد اشترط في تحقق
التناقض بين القضيتين ثماني شرائط وحدة الموضوع بينهما لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيهما كقولنا
زيد كاتب عمرو ليس بكاتب ووحدة المحمول ايضا لانتفائه عند عدمها كقولنا زيد كاتب زيد ليس بنجار ووحدة
الزمان ووحدة المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة لان
عند عدم اتحاد القضيتين في هذه الامور لم يتحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات الستة راجعة الى وحدة
الموضوع ووحدة المحمول يمكن اعتبارها في الموضوع والمحمول ولا اختصاص لشيء منها باحدهما دون الاخر واكتفى
الشيخ ابو نصر الفارابي بثلاث منها وحدة الموضوع والمحمول والزمان والخمس الباقية راجعة اليها ويمكن رد
الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي عليها الايجاب والسلب اذ وحدتها تستلزم الوحدات الثماني وانتفاء
الوحدات يستلزم تغايرها هذه الشرائط في القضايا الشخصية والمحصورة يشترط مع هذه الشرائط الثمان
تاسع وهو اختلاف الحصر اي الكلي والجزئي لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم
من المحمول قوله فان الكليتين قد اي ضدا الكلية فيجوز كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل الحيوان انسان
ولا شيء من الحيوان بانسان هذا اذا كانت القضايا مطلقة واما الموجهات فيشترط مع الشرائط المذكورة شرط عاشر
وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا اي بحيث لا يمكن صدقهما معا وكذبهما معا بل يكون احديهما
صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما يتحقق باختلافهما في الجهة اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما
معا والضروريتان جاز كذبهما في مادة الامكان والممكنتان جاز صدقهما فيها وجميع القضايا الموجهة
اما ضرورية او ممكنة وجميع القضايا الصادق عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة
الامكان ولا تناقض بين الممكنتين منهما فلا بد من الاختلاف في الجهة ولما فرغ من احكام التقابل بين الايجاب والسلب
شرع في احكام تقابل العدم والملكة فقال اذا قيد العدم بالملكة في القضايا بان يجعل العدم المتكرر جزءا للمحمول
سميت معدولة وسمي بها لتاخر حرف السلب اذا كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير او هو ليس كاتب
والمعدولة الموجبة تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا فقط لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب
على موضوع واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما
لعدم الموضوع واذا كذبتا صدق متقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب
ومثال السالبتين زيد ليس كاتب زيد ليس لا كاتب قال وقد يسلب الموضوع احد الضدين بعينه

او لا بعينه

او لا بعينه ولا يستلزم شيئا منهما كعدم الخلو اما لاتصاف الوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو منتفي
عن الاجناس ومشروط في الانواع اتحاد الجنس والفصل واحد اقول لما فرغ من احكام
تقابل العدم والملكة اشار الى احكام تقابل التضاد فقال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه مثل
الثلج المستلزم للبياض بعينه او لا بعينه مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحي مستلزم احدهما
لا بعينه وقد لا يستلزم الموضوع احد الضدين لا معينا ولا غير معين واما ان يخلو عنهما او عن الوسط كالفلك
الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط واليه الاشارة بقوله عند الخلو او يتصف بالوسط واليه الاشارة بقوله
عند الخلو او يتصف بالوسط واليه اشار بقوله ولاتصاف بالوسط والوسط اما ان يكون له اسم محصل كالفاتر
المتوسط بين الحار والبارد وكالاحمر المتوسط بين الاسود والابيض او يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا
لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان وسطا فان الفلك يقال له انه لا ثقيل ولا خفيف
ولا بصير الى حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للشيء الواحد ضدان بل ضد الواحد واحد لان
ضد الشيء هو ما يلزم من وجوده عدم الشيء والذي يلزم من وجوده عدم الضد لا يخلو اما ان يكون واحدا او متعددا فان
كان واحدا لزم ان يكون ضد الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منهما في غاية البعد من الضد الاول
لم يكن واحد منهما ضدا له وان كان احدهما في غاية البعد فقط كان هو الضد فقط وان كان كل منهما في غاية البعد فان كان
مضادتهما له بسبب امر مشترك بينهما يكون ضد ذلك الامر المشترك فيكون الضد امرا واحدا وان كان مضادتهما
له بسبب امر يختص بكل منهما كان الضد الاول ضدا لذينك الامرين بجهتين مختلفتين فيكون الضد من هذه
الجهة شيئا واحدا له ضد واحد وكذا الضد من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير ليس الا واحدا
وهو المطلوب وقد علم بالاستقراء ان الاجناس لا تضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة والتضاد
في الانواع الاخيرة مشروط بدخول تلك الانواع تحت الجنس الواحد السافل وهذا ايضا علم بالاستقراء
قيل ان الخير والشر جنسان متضادان اجيب بانا لا نسلم ان الخير والشر ضدان فان الخير حصول
كمال الشيء والشر عدم ذلك الكمال لذلك الشيء القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان الشجاعة
مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان ويكون كل من الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس المندرج
تحته الضد الاخر فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور والجبن اللذان يكون ضديهما مندرجان
تحت جنس الرذيلة والجواب عنه ان الشجاعة لا يكون ضدا لشيء منهما فانه بينهما وبين احدهما
غاية الخلاف قوله وجعل الجنس والفصل واحدا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان تقابل كل واحد
من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع فيه التضاد لانه واقع بينهما والتضاد انما يقع بالفصول
والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب
ان جعل الجنس واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر في الاعيان بل يكون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد الحقيقة
عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة
في الاعيان لا في الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري
وانما لم يتعرض ههنا لاحكام التضايف لان مباحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

في العلة والمعلول الفصل الثالث

قال الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية اقول لما فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق الموجود فان العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية الاضافية اللاحقة بالموجود والعلية والمعلولية تتصوران بالبديهة فان كل واحد يعرف بالبديهة ان الفعل معنى التاثير والتاثر فتعريفهما هاهنا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذا عرفت ذلك فنقول العلة ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال ان كانت تامة او بالانضمام الى غيره اليه ان كانت ناقصة والمعلول الامر الذي يصدر عن العلة والعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء والعلة الناقصة بعضه فدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول عدم المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع فالعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الخارج لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية المركبة في الخارج والعدمية في الخارج بل كونها موجودة واحدة مركبة انما هو باعتبار العقل ولا يلتفت الى ما يقال ان الشيء اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة ايضا بالذات والعلل الناقصة اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جزء للمعلول او خارج عنه والاول اما ان يكون المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل وهو العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة اليه والخارج اما ان يكون منه الوجود او لاجله الوجود والاول هي العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير والثانية الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه واما الشرائط وارتفاع الموانع راجع الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال

قال فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم اقول اراد ان يشير الى احكام كل واحدة من العلل الاربع بالتفصيل مبتدئا بالفاعل الذي هو المقتضي لوجود المعلول وقال الفاعل مبدأ التاثير اي يفيد وجود المعلول واذا وجد بجميع جهات التاثير من المادة والغاية والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمساعد والوقت كالصيف للاديم اي جلد الاديم والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الانقصار عن وجود المعلول لانه لو لم يجب المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لكان اما ان يمتنع او يبقى على الامكان والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني لان الحاضر وجود المعلول وعدمه فلو وجد المعلول اما ان يكون وجوده لامر زائد او لا والاول ينفي لزوم كون الفاعل موجودا بجميع جهات التاثير ضرورة كون ذلك الزائد منها والتقدير بخلافه والثاني يستلزم الترجح بلا مرجح وهو محال ولا يجب ان يكون تاثير الفاعل مقارنا لعدم المعلول لما عرفت ان الواجب بالغير يجوز ان يكون دائم الوجود الا اذا كان الفاعل مختارا فانه حينئذ يجب ان يكون مقارنا للعدم لانه انما يوجد الى ايجاد المعدوم قال ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد

المعد

اقول لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة لان علة احتياج المعلول الى المؤثر الامكان والامكان متحقق حال البقاء والا لزم الانقلاب فيبقى الحاجة حال البقاء فيمتنع ان يتحقق بدون المحتاج اليه والا لكان المحتاج متحققا هذا خلف والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والمنارة تبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه الجهل بما هو علة حقيقية فان البناء والاب والنار ليست عللا حقيقية لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة الحركة لم يلبث وتركه الحركة علة الانتهاء تلك الحركة وانتهاء تلك الحركة علة اجتماع مادة ذلك الاجتماع علة لسكناها وكل ما هو علة فهو ومعلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت الى الجهة الخاصة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فانما علله العلل الاخرى واذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالقبول لقبول الصورة المائية او حفظها وتلك او هي اخرى علة لاحداث الاستعداد المائية لمثل هذه الحال لقبول الصورة النارية وعلة الصورة النارية هي العلل التي يلبسها العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما الامور المتقدمة فهي اما علل بالعرض او معدات فاذن العلل العلل مع المعلولات لكن العلل المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها فان وجود الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر بينهما مسافة متوقف على حصوله على اجزاء المسافة الواقع بينهما فحصوله في تلك الاجزاء علل معدة لحصوله في الحيز المطلوب ولا يبقى هذه العلل المعدة مع بقاء المعلول

قال ومع وحدته يتحد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا ينعكس اقول اختلفوا في ان الفاعل الواحد من جميع جهاته من غير تعدد الآلات والقوابل هل يجوز ان يصدر منه اكثر من واحد او لا فقال الحكماء لا وقال اكثر المتكلمين نعم واختار المصنف الاول واليه اشار بقوله مع وحدته اي مع وحدة الفاعل من جميع الجهات يتحد المعلول واحتج عليه من وجهين الاول انه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مفهوم ما يجب عنه احدهما غير مفهوم ما يجب عنه الآخر اي عليته لهذا غير عليته لذاك وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فافرض ساو لاحداهما اثنان هذا خلف وان اتصف بهما الفاعل فان كان كلاهما داخلين او احدهما داخلا والآخر عارضا او خارجا لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما عارضا والآخر خارجا يلزم التسلسل وهو محال قيل كون الشيء مصدرا لغيره امر اضافي والامر الاضافي اعتباري يحصل عن العلة على تقدير الخروج والاتصاف لا يلزم من ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية امر لا بان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كان حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير المناسبة فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا البرهان لزم ان لا يصدر من الواحد شيء اصلا ولنقرره من وجهين الاول لو صدر شيء ويكون مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة هو اما داخل او خارج ويتم الى آخره الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء يكون مصدرا مغايرا له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له كما مر فيكون خارجا معلولا فقد صدر عنه اثنان والجواب

والجواب عن الاول ان كون الشيء مصدرا لغيره اعني صدور الشيء عن غيره يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهذا المعنى متقدم على المعلول فهو غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس اليه المتاخرة عنهما وكل اضافة فهو امر واحد كالمعلول او لعدد ذلك الا فلا يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت العلة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فهذا يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم التسلسل في الامور الحقيقية والتركيب وكلاهما محالان واما قوله لو كانت صفة حقيقية لكان للفاعل جهة اخرى غير المناسبة فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى هو نفس الفاعل ولا اتحاد وان كان فوق واحد لزم ان يكون احدهما مغايرا للفاعل ولزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه وهو خلف لانه لم يكن كذلك فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد والمطلوب ليس الا هذا واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء يكون مصدرا له امر مغاير لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان صدور الواحد ولا يلزم المحذور وبهذا علم جواب الوجه الثاني قيل الواحد من جميع الوجوه قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا ليس بانسان وليس بفرس وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه والاتصاف بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يوصف الا بالواحد ولا يقبل الا الواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور عقلية لا تتحقق في العقل الا بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب عنه وما هو وصف له وما هو مقبول له ولا يكون الواحد من حيث هو واحد مصدرا لها بل مع غيره الوجه الثاني من الاحتجاج انه لو صدر عنه اثنان لزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو صدر عنه مثلا أ و ب من حيث انه يجب أ لا يجب عنه ب فلو وجب عنه ب ولم يكن حيثيتان كان وجوبه عنه من الحيثية التي وجب عنه أ من حيثية انه يجب عنه أ يجب عنه ب وقد ثبت انه من حيث يجب عنه أ لا يجب عنه ب فيلزم التناقض وهذان الاحتجاجان تنبيهان فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا موقوف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد فالسبب نقص الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي يعقل الحكم قوله ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان لا يكون احدهما علة للآخر اما بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة تقرير الجواب معلول الواحد الحقيقي يعرض له الكثرة باعتبار الكثرة في الاضافات فان له ماهية امكانية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير فباعتبار الكثرة في هذه الاضافات يعرض له الكثرة ويصير بسببها مبدأ للكثرة فيصدر منه واحد فان قيل الوجود والوجوب والامكان اما ان تكون عدمية او وجودية فان كان الاول لا يكون علة للكثرة الوجودية وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة فان كان الاول يلزم تعدد الواجب وهو خلاف مذهبهم وان كان الثاني لزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد اجيب بان هذه الامور وجودية باعتبار لا انه بحسب الاعتبار للمعلول الاول ليست علة في وجوده وليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كثرة الاعتبارات شروطا وحيثيات للعلة قال المصنف في شرح الاشارات في بيان كثرة الجهات المقتضية لصدور الكثرة عن الواحد اذا فرضنا مبدأ اولا ولتكن أ صدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في المرتبة الاولى ثم من الجائز ان يصدر عن أ بتوسط ب شيء ولتكن ج وعن ب وحده شيء ولتكن د فيكون في ثالثة المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر فان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى أ شيء آخر صار في ثالثة المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط ج وحده ثان وبتوسط د معا ثالث وبتوسط ج د رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر

وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في رابعة المراتب ولو جوزنا ان عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا المرتبة المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واعترض عليه بانه لو صدر واحد يصدر منه ومن ذلك الواحد آخر فلا بد ان يكون له تاثير في صدور المعلول الثاني فيكون مصدرا للاول غير كونه مصدرا للمعلول الثاني ويعود الفساد وهذا الاعتراض ليس بشيء فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول وكونه مصدرا للاول بالذات ويجوز ان يصدر عنه اثنان احدهما بالذات والآخر بالتوسط ولا يلزم كونه مبدأ للاثر من حيث هو واحد قوله وهذا الحكم ينعكس على نفسه اي الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ينعكس على نفسه ولا يصدر الواحد الا عن الواحد اي المعلول الواحد الشخصي لا يكون له الا علة واحدة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما والا لم يكن كل منهما او احدهما مستقلا هذا خلف ووجوبه بكل منهما يقتضي استغناءه عن الاخرى فلو وجب بهما لاستغنى عن كل منهما معا هذا خلف قوله وفي الوحدة النوعية لا ينعكس اي العلة الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر عنه الا الواحد بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وهذا الحكم لا ينعكس الى المعلول الواحد بالنوع لجواز ان يكون له علل مستقلة متخالفة بالنوع على معنى ان بعض افرادها واقع لعلة وبعضها لاخرى كالحرارة التي يحصل بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع لا يقال الطبيعة النوعية لا تخلو اما ان يكون يحتاج الى علة معينة منها او غنية عنها فان كان الاول فلا يعرض له الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها وان كان الثاني فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يتعلق بها لانا نقول الطبيعة من حيث هي لا يكون لذاتها غنية ولا محتاجة لان هذا في غاية السقوط لان الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف على هذه العلة اولا فان كان الاول يجب الاحتياج اليها وان كان الثاني يجب الاستغناء عنها بل لان الطبيعة من حيث هي يكون غنية عنها والحاجة لا يعرض لها بالقياس اليها بل انما عرضت لفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة وامتنعت تلك العلة لذلك الفرد لزم الطبيعة لا باستقلال الفرد عليها قال والتشبيهان من ثواني المعقولات وبينهما تقابل التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما اقول العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لانهما من الامور المضايفة للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة يطابقهما اذ ليس في الخارج شيء هو علة او هو معلول بل في الخارج شيء اذا حصل في العقل يعرض له العلية والمعلولية فيه ولو كانا موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال وبين العلية والمعلولية تقابل التضايف فان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر بالقياس اليه واذا كانا متقابلين لا يمكن ان يجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة وقد يجتمع العلية والمعلولية في شيء واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة فانها معلولة بالقياس الى عللها وعلل بالقياس الى معلولاتها ولا يتعاكسان فيهما اي لا يتعاكس العلية والمعلولية في العلة والمعلول اي لا يكون العلة معلولة لما هي علة له ولا المعلول علة لما هو معلول له والا لزم كون الشيء متوقفا على ما يتوقف عليه اما بوسط او بغير وسط وهو دور محال لان المتوقف على المتوقف على الشيء

متوقف على ذلك الشي ملزم توقف الشي على نفسه وهو محال لانه لزم تقدم الشي على نفسه وتقدم الشي على نفسه محال
فان قيل لم لا يجوز ان يكون شان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر
ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما علة للاخر ولا يلزم توقف الشي على نفسه اجيب
بانه لا يكون دورا لان الشي لم يتوقف على ما يتوقف عليه لان وجود كل واحد منهما متوقف على ماهية الاخر على التقدير
الاول ووجود الثاني على ماهية الاول ووجوده على وجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا غير
وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود لا بد
وان يكون موجودة قبل وجود معلولها ووجود الواجب عين ماهيته ولا يتجه نقضا لا يقال ان اريد بهذا
التوقف نفي الاحتياج فلا بد من اعادة تصويره لننظر في صحته وفساده وان اريد الاحتياج فلا نسلم ان المحتاج
الى المحتاج الى الشي محتاج الى ذلك الشي لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم
ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول
بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو محال لانا نقول لا نسلم ان اللازم باطل
قوله فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا
لا نسلم والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة
تامة للمعلول لجزء منها واذا كان كذلك جاز تخلفه عنها لكون عدم وجود جزء العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع
لانه غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انه جزء العلة لكن يكون مستلزما للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق
المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل لما نقول لم لا يجوز ان يلزم وجود المعلول
انه لزم وجود المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود
المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم
من تقديرنا العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة
مع عدم العلة البعيدة فلا نسلم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فجاز ان لا يلزم وجود المعلول
على ذلك التقدير المحال ولئن لزم على ذلك التقدير ولكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشي محتاجا الى
ذلك الشي في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور
في نفس الامر لا على التقدير قال ولانه لو تأتى معروضا ما في سلسلة الغير المتناهية لان كل واحد منها ممتنع
الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب الغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها هي طرف اقول
لما اشار الى بطلان الدور اراد ان يشير الى بطلان التسلسل وهو ان يتأتى معروض العلية والمعلولية
في سلسلة واحدة من معلول منتهي الى غير النهاية واحتج على ذلك بوجوه الاول لو تسلسل العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها وكل ما لزم عدمه على تقدير وجوده يكون محالا فالتسلسل
العلل والمعلولات الى غير النهاية يكون محالا وانما قلنا لزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها لان كل واحد
من احاد السلسلة ممكن لذاته والاحاد باجمعها سلسلة وكل واحد منها يكون ممكنا لذاته واجبة بغيرها فلها علة
وعلتها اما الاحاد باسرها فيكون متقدمة على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول او كل واحد منها والاحاد ايضا
وكل واحد منها ضرورة توقفها على غيره او بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بالعلية من بعض بان كل بعض فرض منها

معلول لغيره فيكون علتها اولى بذلك ضرورة كونها محصلة لاجزاء اكثر فيكون تعلق الاحاد بها بالمعلولية اولى
او امر خارج عنها فيكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون
الخارج وحده علة للجملة بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج هذا خلف ويكون ذلك الامر الخارج واجبا
لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون التسلسل المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته
على جميع اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزائها وحينئذ ندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة
امرا خارجا عنها لا يكون واجبا بل ممكنا داخلا في سلسلة اخرى بان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية كل واحد
مشتملة على علل ومعلولات غير متناهية لانه حينئذ لا يكون ما فرضناه سلسلة تامة سلسلة غير تامة
واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بها فان كان في وسطها لزم ان يكون معلولا لغيره هذا خلف
واذا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة قيل ان اريد بالعلة جملة
الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان اريد العلة
الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله كل بعض معلته اولى ان يكون علة للاحاد قلنا
لا نسلم فانه يجوز ان يكون البعض اولى بان يكون فاعلا للاحاد من علته اجيب بان المراد العلة المستقلة
وهي ما لا يتوقف في التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد
بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد
موقوف على اثره على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علته اولى ان يكون علة مستقلة لان اثر ذلك
البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف اثر علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل
لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق الاحاد بكل بعض من حيث عموم الاحاد على السوية فليس
بعضها اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد يتقوم بها والاخرى معلولها وحينئذ ندفع ما قيل
انه يجوز ان يكون فاعلا لمعلول الاول الى غير النهاية علة ادير بحيث لو تحقق تحقق المجموع ضرورة انه
لا يكفي في كون الشي علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه ولو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا
قيل لا يخلو اما ان يكون لها وجود زائد على وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلا نسلم
انه لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشي متقدما على نفسه قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع
فانه يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي
موجودة بوجود زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من
حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه حينئذ يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير
لوجودات الاجزاء وليس كذلك اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود
كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود
كل واحد جزء مفهوم لوجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهي بوجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء
والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الاحاد الموجودة والا لزم تقدم
الشي على نفسه بالضرورة وهو محال قال والتطبيق بين جملة ما فصل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل
منها

ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث بعدد كل واحد منهما باعتبار ما يوجب ماهيتهما لوجوب ازدياد
احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق اقول اعلم ان الوجه الاول خاص ببطلان التسلسل
من جانب العلل وهذان الوجهان شاملان لبطلان التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان من طرف
العلل او من طرف المعلول لتقريرها الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت جملتان
احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه ويطبق
بين الجملة التي لم يفصل منها احاد متناهية وبين الجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الاحاد اي يطبق
الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا يطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا
فان يطبق جميع اجزاء احديهما على جميع اجزاء الاخرى لزم ان يكون الزائد مثل الناقص وان لم ينطبق
بل انقطع اجزاء الجملة التي انفصل عنها الاحاد المتناهية او لا من الطرف الاخر يكون متناهية من الطرف
الذي فرضناها غير متناهية فيه والجملة الاخرى زادت عليها باحاد متناهية والزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هذا خلف فان قيل لا نسلم وجوب
انقطاع الجملة المفصلة منها الاحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق لجواز ان يكون عدم الانطباق
لعجز الوهم عن الانطباق فان الوهم عاجز عن انطباق غير المتناهي على غير المتناهي على التفصيل وايضا
انما لزم من المجموع محالا ان يكون المجموع محالا او يكون كل واحد من اجزائه كالافراد غير محال وايضا
هذا منقوض بحوادث لا اول لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق
والجملة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجز الوهم عن الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق
فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب العقل بعرض بينهما الانطباق
ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او نقول انه علة فنقول ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوي
الزائد والناقص وهو محال وان امتنع كان علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فيلزم امتناع
انطباق الجملتين من حيث وحدة تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري
وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء
الباقية او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء الجملة غير محال على تقدير اجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في
نفسه وكل جزء ممكن في نفسه غير كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب
واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هي
غير موجودة بل الموجود واحد من اجزائها فلا يتصور التطبيق بين اجزائها اصلا وكذلك النقض
في الاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد
لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة المزايدة شيء في درجته يستحيل ان ينطبق عليه
جزء اخر بل الاخر ينطبق على غيره فلا جرم يحصل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شي وغير المترتبة لا يتصور
فيها هذا او لا يتم البرهان فيه وقد تحقق بما ذكرنا ان برهان التطبيق تم في الاشياء التي يكون كلها موجودة
في زمان واحد ولها ترتب طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما اذا فقد احد الشرطين
تقرير الوجه الثاني ان كل سلسلة من علل ومعلولات وكل واحد منها علة باعتبار ومعلول باعتبار

فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرض تساويهما
من جهة معلول واحد منهما فلا بد وان يكون جملة العلل زائدا على جملة المعلولات بواحد من العلل في الجانب الغير
الذي فرض غير متناه لان كل علة لا ينطبق من مرتبتها على معلولها بل انما ينطبق على معلول علتها المتقدمة عليها
لمرتبته فلو لا زيادة مراتب العلل بواحد لارتفع وجوب تقدم العلة على المعلول الاخر للازمين للعلية والمعلولية
ولزم من انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المستلزم تناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وكذلك
الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فانها تزايد على العلل بواحد بخلاف الجانب الاول
قوله في المتن ولان التطبيق باعتبار النسبتين اي ولان التطبيق باعتبار العلية والمعلولية
بحيث تعدد كل واحد من احاد الجملة باعتبار العلية والمعلولية اي يكون كل واحد علة باعتبار ومعلولا باعتبار
قوله يوجب تباينهما اي تباين العلية والمعلولية وهو خبر لان فانما يوجب تباينهما لوجوب ازدياد
احدى النسبتين اي العلية على الاخرى اي المعلولية من حيث السبق فان العلة سابقة على المعلول واذا اعتبر
انطباق العلة على المعلول يزيد العلل على المعلول بواحد كما ذكرنا قال ولان المؤثر في المجموع
ان كان بعض اجزائه كان الشي مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تحتاج
ويكفي بحسب الجملة الشي هو يحتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة اقول لما ذكر برهان التطبيق اشار
الى وجه رابع دال على بطلان التسلسل من جانب العلل تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة المتسلسلة
الى غير النهاية له مؤثر والمؤثر في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا بعض اجزائه والا لكان مؤثرا
في نفسه وفي علله نفسه لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في بعضها
فلا يكون هو وحده مؤثرا في الجملة بل مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه مؤثرا هذا خلف فتعين ان يكون المؤثر في
جميع الممكنات الموجودة امرا خارجا عن جملة الممكنات الموجودة واجب فلا بد وان يكون علة الشي
من اجزائها والا لم يكن علة الجملة ولا يجوز ان يكون علة المعلول المعين ولا العلة المتوسطة والا لزم اجتماع
مؤثرين على اثر واحد وهو محال فتعين ان يكون علة لواحد من الجملة هو المبدا فينقطع به الجملة وتعيان الطرف
الجملة لها علة ولا يجوز ان يكون نفسها ولا بعض اجزائها اذ كل بعض محتاج الى ما لا يتناهى من الجملة
من ذلك البعض ما يحتاج اليه من الامور الغير المتناهية فتعين ان يكون العلة التامة خارجة عنها فينتهي
الى واجب الوجود وينقطع به السلسلة يعرف بالتامل فيما سبق وفيه نظر لان الجملة انما لا
يحتاج الى الامور الغير المتناهية اذا لم يكن تلك الامور داخلة فيه واما اذا كانت داخلة فيه فيجوز
ان يجب به الجملة لجواز ان يكون ذلك الشي ما بعد المعلول الاخير الى غير النهاية وهو بعض من الجملة محتاج الى امور
غير متناهية داخلة فيه وقد وجب به الجملة برهان اخر على امتناع التسلسل في الامور المترتبة
الموجودة معا سواء كان في الصفة والموصوف او في العلل والمعلول وسواء كان من جانب الموصوف والعلة
او بالعكس او من كلا الجانبين ولنبين ذلك من جانب العلة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية
لزم ان يتقدم على المعلول المعين علل غير متناهية وكل علة يعتبر منها فانها مع معلولها متأخرة عنها
متأخرة عن واحدة من العلل وكذا كل جملة معتبرة منها يكون متأخرة عن واحدة منها فلزم ان يكون هناك علة
متقدمة على تلك العلل لانه اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة

والمركز البعض مسبوقا بالمقدم علافي وبلك العلل لا سبقها غيرها والمركز منفردة على الجميع منقطع
بها التسلسل واذا عرفت ما ذكرنا يمكنك ان تعرض في الباقي قال صاحب الاشراق لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية من طرف المبدأ فلا يخلو اما ان يكون بين المعلول الاول وبين كل واحد من علل السوابق
في السلسلة علل متناهية او لم يكن والثاني يقتضي ان يكون منه وبين علة من علل غير متناهية فيكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين والاول يلزم ان يكون الكل متناهيا لو فرضنا منه وبين واحد من علله وقيل عليه بان
الكل واقع بين المعلول الاول وبين واحد من العلل الموجودة كلام غير محصل لان الذي الواقع بين الشيئين
انما يقع بين شيئين معينين وكل ما بعد المعلول الاول لا يجب ان يقع بينه وبين شيء معين سواء كان ما بعد المعلول
الاول متناهيا او غير متناه اذ المعنى بعد الكل حتى يمكن ان يتصور ان الكل يقع بين المعلول وبين شيء غيره
قال وكذا النسبتان طرفي النقيض اقول اي النسبة التي هي العلية
والنسبة التي هي المعلولية يكونان في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا صدقت العلية
على معروض وجودي صدقت المعلولية على معروض وجودي لان معلول الوجودي وجودي واذا صدقت
العلية على معروض عدمي صدقت المعلولية على معروض عدمي فان علة عدم الشيء المعلول عدم علة وجوده
فان عدم المعلول لا بد له من علة والا لم يمكن تحقق تلك العلة بدون عدم شيء مما هو علة وجوده او لم يتحقق
والاول محال لانه يقتضي اجتماع الوجود والعدم بالنسبة الى الشيء الواحد والثاني لا يخلو اما ان يكون
تلك العلة هي عدم شيء من علة وجوده وحده او مع غيره والثاني محال لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول
على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والتالي باطل فتعين ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول
قال والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما اقول
الشيء الواحد الذي لا تركيب فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له
لان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول
بان يكون نسبة الفعل والقبول الى المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما اي الذات التي عرضت
لها الفاعلية بعينه الذات التي عرضت لها القابلية وكذا الشيء الذي عرض له المفعولية بعينه الشيء الذي
عرض له المقبولية والذي يدل على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اعني
الوجوب اللازم للفعل والامكان الخاص اللازم للقبول فان الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه
الامكان الخاص والوجوب والامكان اذا اعتبر بالنسبة الى شيء واحد يحقق المنافاة بينهما وتنافي
اللازمين يوجب تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا
والا لزم الجمع بين المتنافيين والمصاحب للقبول غير حيثية الفعل ولو كان الشيء الواحد قابلا او فاعلا
لزم التركيب او التسلسل وكلاهما محال قال ويجب المخالفة بين العلة والمعلول اي اذا كان المعلول
محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا ولا يجب صدق احدى النسبتين على الصاحب اقول
المعلول على قسمين قسم يكون نوعيته وماهيته النوعية يقتضي ان يكون معلولا في وجوده لطبيعة
هي العلة مخالفة لنوعية المعلول لا محالة اذا كان معلولا لها في نوعه ولا يكون الشيء علة لنفسه
وقسم يكون معلولا في تشخصه لا في نوعه فيجوز ان يكون العلة مساويا للمعلول في نوعيته

مثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار على انها
علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبرت من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض ولا يجب
صدق احدى النسبتين اي العلية والمعلولية على المصاحب اي لا يجب صدق العلية العارضة لشيء ما
على ما يصاحب ذلك الشيء ولا صدق المعلولية العارضة لشيء ما على ما يصاحب ذلك الشيء والحاصل
ان ما مع العلة لا يجب ان يكون علة وكذا ما مع المعلول لا يجب ان يكون معلولا قال وليس الشخص
من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها والا لزم تناهي الاشخاص ولاستغنائه عنه بغيره ولعدم تقدمه
لتكافؤهما ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه اقول الشخص من العنصريات كشخص من النار لا يكون علة
ذاتية لشخص آخر منها لخمسة وجوه الاول لو كان الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها
يلزم التسلسل في الاشخاص الى غير النهاية مترتبة موجودة والتالي باطل اما الملازمة فلان العلة
الذاتية تستدعي ترتب معلولها عليها ولا يكون ذاتية لها ومعلولها ايضا شخص منها والفرض ان الشخص
منها علة ذاتية لشخص آخر منها فلزم التسلسل في الاشخاص المترتبة الموجودة معا الثاني ان الشخص
من العناصر يستغني عن شخص آخر بغير ذلك الشخص فانه ليس شخص من اشخاص العناصر اولى ان يكون علة ذاتية
لشخص آخر من غيره بغير ذلك الشخص يستغني عن ذلك الشخص الذي فرضناه علة ما فرضناه علة ذاتية لا يكون
علة ذاتية بل يكون علة بالعرض الثالث الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل
شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر ومتأخرا عنه ومن العلل الذاتية لا بد وان يكون
متقدمة بالذات على المعلول الرابع الشخص من العناصر يكافي شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى
بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما علة للآخر الخامس ان كل شخص من العناصر
يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته الذاتية قال والفعل منا
يفتقر الى تصور جزئي لتخصيص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع
منا الفعل اقول يريد ان يشير الى مبادي الافعال الاختيارية الصادرة منا المنسوبة الى
القوة الحيوانية فنقول ان الافعال الاختيارية لها مبادي اربعة الاول المقتضي البعيد الشيء
الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي
يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على
الباقية ولا يقع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك
التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وطلب ان كان
ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي العزم الذي
يحصل بعد التردد في الفعل والترك ويدل على الارادة والكراهة للشوق يكون الانسان ربما يتناول
ما لا يشتهيه وكارها لما يشتهيه عند وجود الارادة او الكراهة يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين
يساوي نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها
لسائر المبادي لان الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء ويكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا عازم قال والحركة الى مكان مع حركة بحسبها جزئيات لتلك الحركة مع تخيلات وارادات

جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك المعدة لحصول الاخرى متصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى آخرها اقول الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بتلك الحركة والمسافة التي يكون بتلك
الحركة يكون لها امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية بحسب الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبعثة
عن تخيلها حالا جزئيا وينبعث منه ارادة جزئية متعلقة بقطع المتحرك ذلك الجزء من المسافة الذي يتصل بذلك
الجزء فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء فان القطع لذلك انقطع الارادة والحركة فتقف
المتحرك وان لم ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويكون السابق من الارادة
علة معدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة اخرى من هذه الارادة معدة لحركة اخرى فيتصل
الارادات المتجددة في النفس والحركات في المسافة الى ان ينتهي قال ويشترط في صدق التأثير على
المقارن الوضع اقول اي يشترط في صدق التأثير على المقارن للهيولى اعني الصور والاعراض
المقارنة للمادة الوضع اي يشترط في كون الصور والاعراض المقارنة للمادة علة لشيء الوضع وذلك لان
الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد
فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع مقابل
والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فثبت ان الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع
قال والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه
الخاص على المؤثر لان القوى تختلف باختلاف القوابل ومع اتحاد المبدأ تتفاوت مقابله والطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا اخر كما مع اتحاد المبدأ عرض التناهي اقول
اي ويشترط في صدق التأثير على المقارن اي الصور والاعراض التناهي فيكون قوله والتناهي معطوفا
على قوله الوضع وانما اشترط في صدق التأثير على المقارن التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى
على اعمال غير متناهية اشار اولا الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شأنه
التناهي وهو عدم الملكة على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة ثم اقام الحجة على امتناع كون القوة الجسمانية
تقوى على اعمال غير متناهية اما بيان ان صدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدة
والشدة موقوف على معرفة ذكرها اولا فنقول التناهي واللاتناهي الخاص يلحقان الكم لذاته
ويلحقان ما له الكمية او لشيء يتعلق بكمية بسبب تلك الكمية من التناهي واللاتناهي ما يلحق الكم المتصل
وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يلحق الكم المنفصل اعني العدد وهو تناهي العدد ولا تناهيه
والمقدار كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقدار فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص
لا نهاية الاعداد والشيء الذي له مقدار كالجسم ذي المقدار والشيء الذي له عدد كالعلل ذوات
العدد والشيء الذي يتعلق بشيء ذي مقدار او ذي عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان
او اعمال متوالية لها عدد فيفرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل بعينه بل بحسب
تعدد وحدانية او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلاثة اصناف الاول ما يفرض صدور عمل
واحد منها في ازمنة تختلف كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة في ازمنة تختلف ولا محالة يكون التي زمانها اشد قوة

من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في زمان والا لكان الواقع في نصفه
اشد فما لا تناهي في الشدة الثاني فهي ما يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة تختلف كرماة
تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه الثالث وهي ما يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة
بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عددا اكثر اقوى ويجب من ذلك ان يعمل غير المتناهية
عددا غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول التناهي
وعدمه الخاص انما يصدق على المؤثر بحسب الاعتبارات الثلاثة اما الحجة على امتناع صدور الاعمال
الغير المتناهية عن القوى الجسمانية فتقريرها ان نقول القوة الجسمانية اذا حركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها
لذلك الجسم بالقسر او بالطبع وذلك لانه اما ان لا يكون ذلك الجسم المتحرك محلا لتلك القوة او يكون والقسمان
باطلان اما الاول واليه اشار بقوله لان القوى تختلف باختلاف القابل فلان الجسم لا يكون الا متناهيا
في المقدار لما سنبين من ان الابعاد متناهية فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات
غير متناهية بحسب الزمان والعدد وفرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك بتلك القوة جسما آخر شبيها بالجسم
الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار من ذلك المبدأ المفروض وجب ان يحركه الثاني اكثر من الاول لان
القوى القسرية تختلف آثارها باختلاف القابل وذلك لان طبيعة الجسم المقسور يعاوق القاسر ولا شك
ان طبيعة الجسم الاكبر اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد
عليه فيكون معاوقة الاكبر اكثر من معاوقة الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاكبر ولما كان مقدار
التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة في مقابل اي في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه
وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون جانبه الآخر الذي فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف
واورد على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة وحينئذ لا يجب انقطاع احدهما واجيب
بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار العدة والمدة دون الشدة لان اللاتناهي
بحسب الشدة لا يتصور والا لوقع حركة لا في زمان وهو محال قيل وفيه نظر لان احد القوى بحسب
الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث والجواب الصحيح ان يقال التفاوت
بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب المدة وحينئذ يلزم انقطاع احدهما وقد اورد على البرهان المذكور
ايضا ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد عليهم بان الحوادث
لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا
لتناهيها وللقائل ان يرد ههنا بما رد به عليهم بعينه وهو ان نقول ليس الحركات التي يقوى هذه
القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان اجيب عنه بان المحكوم عليه
ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل
اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا
في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان قيل وللقائل ان نقول انهم يستدلون على تفاوت
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال قيل لما كان لا نهاية
الحوادث

في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن طبائع القسريات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى
واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
الحركات الصادرة عن القوة القسرية لا نهاية لها في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى وح
لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا واما الثاني وهو كون القوة الجسمانية محركة
للجسم بالطبع الى غير النهاية واليه اشار بقوله والطبيعي على خلاف لفاعل فباطل ايضا وذلك لان قوة الجسم
الاكثر من قوة بعضه لو انفرد وليس لزيادة جسمه في العدد اثر في منع التحريك حتى يلزم ان يكون نسبة المحركين الى المحركين
واحدة لما مر كان الاختلاف في قبول الحركة والحركات مختلفان بحسب الازدياد والنقصان بان حركة الكبير والصغير
الذي هو نصف جسمه من مبدأ واحد مفروض حركات غير متناهية عرض التفاوت في مقابل المبدأ اي الحال الذي
فرض غير متناه ولزم منه تناهي الاول وكانت زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر على نسبة متناهية
فكانت الجمع متناهيا قال والمحل المتقوم الحال قابل له وماده للمركب وقد يدل الى قد يحصل
القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب جزء فاعل لمحله ومحله
اقول لما فرغ من العلل الفاعلية اراد ان يشير الى العلل المادية والصورية فقال والمحل المتقوم الحال
قابل له اي المحل الذي يحتاج في وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال المتقوم له ومادة بالنسبة الى المركب
وقول المادة للصورة ذاتي اي امكان حصول الحال في المادة ذاتي للمادة والا لزم الانقلاب
قوله وقد يحصل القرب والبعد اشارة الى جواب سؤال مقدر توجيهه الدخل لو كان القبول ذاتيا
للمادة لما زال عنها والتالي باطل اما الملازمة فلان ما كان ذاتيا للشيء امتنع زواله عنه والا لما كان ذاتيا
واما بيان بطلان التالي فلان المادة قد تقبل شيئا ثم القبل [illegible] ثم يصير قابلا لذلك الغير توجيه
الجواب ان قول القبول المطلق لا يختلف بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون
بعيدا فان قابل النطفة للصورة الانسانية ابعد من قبول العلقة لها وكذلك العلقة بالنسبة الى المضغة
ما زال انما هو البعد والقرب للقابلية وسبب القرب والبعد الاستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه
فان الحرارة اذا احدثت في الماء استعد لصورة الهواء ومادة الماء اذا زال عنها صورة الماء وحدث فيها صورة
الهواء صار اقرب لقبول صورة النار والحال في المادة التي يقوم المادة به صورة بالنسبة الى المركب
وشريك لفاعل محله والصورة المقومة للمادة واحدة لان الواحدة ان استقلت بتقويم المادة استغنت
المادة عن غيرها فلا يكون غيرها صورة للمادة وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم
حصل به والمجموع صورة واحدة وكل منها جزء صورة لا صورة قال والغائية علة لماهيتها
لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول ومثاله لكل قاصد اقول لما ذكر المادة والصورة
اراد ان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله الايجاد وهي علة لماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية
فيكون بهذا الاعتبار علة للمعلول ومعلولة في وجودها للمعلول فان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول
فالمقدم بحسب الوجود العقلي والمتأخر بحسب الوجود الخارجي ولا وجود الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل
فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض

قال واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون
فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو جزاف او عادة او قصد ضروري او عبث او جزاف اقول
الحركات الحيوانية الصادرة عن الحيوان لها مباد ادعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ الاقرب القوة المحركة المنبثة
في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملائم او المنافر واذا
ارتسم في التخيل او الفكر صورة في النفس حركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة للاعضاء
فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة وليست لها غاية غير ذلك
وقد يكون ذلك ايضا غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون بل لها غاية اخرى لكن لا يحصل اليها الا بالحركة
مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى
المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية ليس ما انتهى اليه محرك القوة المحركة ومثال الثاني
ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاق فيحرك الى المكان الذي يصادفه وينتهي
حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية لمعنى اخر لكن يتبعه
ويحصل بعده وهو لقاء الصديق فاذا كانت غايتهما متحدة لم تكن الحركة باطلة وان كانت غاية الشوقية
بحسب التخيل دون الفكر تسمى ذلك الفعل عبثا والا فهو جزاف وان كانت بحسب الفكر فلا يخلو اما ان يحصل غاية القوة
الشوقية بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية وان حصلت
فلا يخلو اما ان يكون المبدأ هو المفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير المعلوم او المظنون وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ ويسمى ذلك الفعل جزافا او التخيل مع طبيعة او مزاج ويسمى ذلك
الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا او مع خلق وملكة نفسانية ويسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر
بتكرار الافعال فما يكون بعده يكون عادة وبعض ما ذكرنا ما لفظه المنكر الصحيح هذا قال واسوا
للطبيعة غايات كما للاتفاقيات اقول كما اثبتوا الحركات الاسطقسية الطبيعية
غايات والدليل عليه ان حبة من البر وحبة من الشعير اذا وقعتا في الارض وصادفتهما الشمس والسمع
وسائر الروابط التي لا بد للنبات منها نبت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير ولا بد من صعود اجزاء
الارض والماء في الحبة لتصير غذاء لها وتكون عنها السنبلة وذلك الصعود انما يكون بحركة الارض والماء
عن مواضعهما الطبيعية واستحال ان يكون تلك الحركات منهما لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع فيكون تلك الحركات من قوة في الحبة ولا يخلو اما ان يكون في تلك الارض اجزاء يختلف القبول
في ان يكون سنبلة بر او يكون سنبلة شعير او لم يكن بل كلها يصلح لكل منهما فان كان الاول فذلك الاختلاف
ليس لماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في الحبة افادت تلك الاجزاء من الارض
تلك الخاصية فان كانت عادة تلك الخاصية خاصية اخرى يتسلسل التسلسل وان كانت خاصية اخرى
كانت القوة الموجودة في الحبة لذاتها متوجهة الى ذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن بعض صيرورة ذلك بر
والاخر شعيرا اولى الصرف به بل لاجل ان القوة الفاعلية تحركها الى تلك الصورة فيكون صدور ذلك الفعل
عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية الحركة الطبيعية قيل لو كان للطبيعة غاية لكان لها
روية والتالي باطل بيان الملازمة ان ما لا روية له لا غاية له وايضا لو كان تاذي الاشياء

المادة

الى سببها دائما او اكثريا يفضي الى كون ما ينتهي اليه غاية لتشكل الاسباب كان كل ما يتادى اليه الطبيعة
على الدوام او الاكثر غاية لها وانا لا نالي اطل لان الموت والهرم والفساد تتادى اليها الطبيعة دائما او اكثريا
ولا يمتنع ان يكون غاية للمحال الى كون الموت والحيوة والهرم والشباب والافساد والاصلاح
غاية الطبيعة لكونها امورا متضادة اجيب عن الاول بان الروية ليست شرطا للغاية فان الروية
لا تجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل الذي يختار من بين افعال جاز اختيارها لكل واحد غاية تخصه
فان الغاية لازمة للفعل بالضرورة لا للفعل بالفاعل وعن الثاني بانا لا نسلم ان كل ما تتادى اليه الطبيعة
دائما او اكثريا فهو علة ذاتية فان لوازم الغايات الذاتية تتادى اليه السبب دائما او اكثريا مع انها ليست غايات
ذاتية بل لا بد وان يوجد في الامور التي تتادى اليه السبب دائما او اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما ادت
الى الامور المذكورة وامتنع ان يكون الموت والهرم والفساد غاية لها جعلنا اضدادها وهي الحيوة والشباب
والتركيب غاية ذاتية ولئن سلم ان كل ما يتادى اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية لكن لا نسلم الموت
بعدم لا يكون غاية فان الموت وان لم يكن غاية ذاتية بالنسبة الى بدن ما لكن جاز ان يكون غاية ذاتية
من وجه اخر وهو ان المادة لو بقيت مشغولة بصورة معينة دائما لتعطل سائر الحيوانات وذلك مخل بنظام العالم
ولان الموت به خلاص النفس السعيدة عن العلائق البدنية وذلك نعم الغاية وكذا القياس في البواقي غايات
واعلم ان تادى السبب الى المسبب اما دائم او اكثري او مساو او اقلي فان كان دائما او اكثريا كان السبب
ذاتيا والا كان اتفاقيا والمسبب الذي تتادى اليه السبب دائما او اكثريا هو الغاية الذاتية والا فهو الغاية الاتفاقية
فقيل ان السبب لا يخلو اما ان يستجمع الامور المعتبرة في التاثير او لا فان كان الاول لزم حصول مسببه
بالضرورة ولا يمتنع ان يتادى الى مسببه فلا يكون سببا لا دائما ولا اتفاقيا اجيب بان السبب قد يتوقف
تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه ولا اكثرية فيقال لمثل ذلك السبب من دون تلك الشرائط انه
اتفاقي اذا كان اقتران تلك الامور به اقليا او مساويا ولا شك في وجود السبب الاتفاقي بهذا المعنى
فاذا اتفق مع تلك الامور وترتب عليه مسببه فذلك المسبب غاية اتفاقية اذا اعتبر النسبة الى السبب وحده
وان اعتبر بالنسبة الى مع استجماعه تلك الامور يكون غاية ذاتية لكنا انما ذكرنا الاعتبار في سبب ذاتي
قال والعلة مطلقا قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية
او جزئية وذاتية او عرضية وعامة او خاصة وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة اقول
لما فرغ من مباحث العلل الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل منها فقال العلة مطلقا يعني العلة سواء كانت
فاعلية او مادية او صورية او غائية تنقسم الى الاقسام المذكورة والتقسيم من وجوه منها ان يكون بسيطة
او مركبة فالعلة الفاعلية البسيطة كطبائع البسائط العنصرية الفاعلة لحركاتها والمادية البسيطة
كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها والصورية البسيطة كصورة كل منها والغائية البسيطة
كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي والفاعلية المركبة والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر
كالعناصر الاربع بالنسبة الى الصور المركبات والصورة المركبة كصورة الانسانية والغائية المركبة كرى الطلع
ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية ومنها ان يكون بالقوة او بالفعل فالفاعلية بالفعل كالطبيعة
التي تصدر عنها الحركة حال عودة الحجر الى مكانه الطبيعي والفاعلة بالقوة كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصوله
لهم

في مكانه الطبيعي والمادة بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسانية وبالقوة كالنطفة بالنسبة اليها والصورية
كالصورة المائية حين كونه ماء بالفعل وبالقوة كصورة الماء حين كون المادة ملابسة لصورة الهواء والغائية
بالفعل كحصول الحجر في مكانه الطبيعي وبالقوة كما اذا لم يصل الحجر الى المكان الطبيعي ومنها ان يكون كلية
او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء والمادة الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا في سائرها ومنها ان يكون ذاتية او عرضية فالفاعلية الذاتية هي التي تستند اليها الفعل
بالحقيقة كالصورة النارية في الاحراق والعرضية هي التي يتادى معها ذلك الشيء الى شيء اخر فيها النسبة
الى ذلك الشيء علة بالعرض كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فانه يفضي الى ازالة السخونة فيعقبه حصول
البرودة والمادة الذاتية هي التي يكون محلا للصورة بالذات والعرضية هي التي يكون ملحوظة مع عوارض
خارجة والصورية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية ما يتبعها من الاعراض والغائية الذاتية هي المتوجه اليها
بالذات والعرضية ما تتبعها ومنها ان يكون خاصة او عامة والعلة العامة هي التي يكون جنسا
للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل
ومنها ان يكون قريبة او بعيدة والقريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة بخلافها
فالفاعلة القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى
وكذا في سائر العلل ومنها ان يكون مشتركة او خاصة فالمشتركة ما يكون للمعلولات متعددة والخاصة
بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء للسفن والخاصة كالبناء لهذا السفن وكذا في سائرها قال
والعدم للحادث من المبادي العرضية والفاعل في الطرفين واحد والموضوع كالمادة وافتقار الاثر انما هو في
احد طرفيه واسباب الماهية غير اسباب الوجود ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعد وهو يؤدي
الى مثل او خلاف او ضد والاعداد قريب وبعيد ومن العلل العرضية ما هو معد اقول
لما فرغ من اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث متعلقة ببعض العلل وقع فيها اشتباه منها ان
عدم الحادث من المبادي العرضية بالنسبة الى الحادث بيان ذلك ان الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن
فيكون عدمه سابقا على وجوده فيكون عدمه مبدأ له بهذا الاعتبار لكن لا يكون مبدأ له بالذات بل بالعرض ومبداه
بالذات هو الفاعل ومنها ان الفاعل في الطرفين اعني الوجود والعدم واحد بيان ذلك ان الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل
بالنسبة الى طرف الوجود هو الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه
متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال
في ان كل واحد علة قابلية لتشخص الحال فان الموضوع علة قابلية لتشخص الاعراض الحالة فيه كما ان المادة علة قابلة
لتشخص الصورة الحالة فيها لكن يتقوم الموضوع بدون ما حل فيه من الاعراض بخلاف المادة فانها لا تتقوم بدون
الصورة والحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل ومنها ان افتقار الاثر انما هو في احد طرفيه
اي في وجوده وعدمه ولا افتقار اليه في ماهيته من حيث انه ماهية اي افتقاره الى المؤثر في ان يجعل موجودا
او معدوما لا ان يجعله ماهية فان السواد انما يكون موجودا او معدوما بالفاعل ولا يكون في انه سواد بالفاعل
ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود كما ان الوجود غير الماهية فاسباب الماهية باعتبار العقل

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض

فصل الاول في الجواهر

وباعتبار الحالة المادة والصورة واسباب الوجود وهي الغاية والفاعل ومنها ان العدم الممكن لا بد له
من سبب لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصاف كل منهما يستدعي سببا
والا لزم الترجيح من غير مرجح والحركة ايضا كذلك اي لا بد ان يكون لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب
لكانت ممتنعة بالذات وكونها عن نار الذات لا ينافي احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجدت الحركة لا بد وان
يوجد سبب فاذا عدم ذلك السبب بتمامه او بشيء من اجزائه او شرائطه عدمت الحركة فعدم الحركة مستند الى عدم
السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود على ذلك الوجه ومنها ان العلل منها ما هو معد وهو الذي تقرب
المعلول الى علته بعد ما كان بعيدا عنها ومن العلل المعدة ما هو مؤد الى ... كالحركة الى المتصف لما فانه المؤدي الى
الحركة الى منتهاها فان الحركة الى المتصف معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل هي الطبيعة
او النفس او القاسر والحركة الى المنتهى بعيدة من الفاعل والحركة الى المتصف قربتها اليه ومن العلل المعدة
ما هو مؤد الى الخلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مبدأ الغير ومن العلل المعدة ما هو مؤد الى الضد كالحركة الى فوق
المؤدية الى الحركة الى اسفل ومنها ان الاعداد قريب وبعيد فالاعداد القريب هو الذي يحصل
المعلول عقيبه كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية والاعداد البعيد بخلافه كاعداد النطفة
بالنسبة اليها والاعداد البعيد للشدة والضعف ومنها ان من العلل العرضية ما هو معد فان العلل
العرضية تقال باعتبارين احدهما ان يوجد العلة ساوقها مع ذلك الشيء شيء اخر كما ... المستلزمة الى التبريد
الثاني ان يعرض للعلة وصف لازم فيقال لذلك الوصف اللازم العلة انه علة بالعرض والاول منهما معد
قال المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون
موجودا في الموضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته دون فعله وهو النفس
او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما تركب منهما وهو الجسم والموضوع والمحل متعاكسان
وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة وصدق العرض
على المحل والحال جزئيا **اقول** لما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد الثاني وذكر فيه خمسة فصول
الاول في الجواهر الثاني في الاجسام الثالث في بقية احكام الاجسام الرابع في الجواهر المجردة الخامس في الاعراض
الفصل الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون وجوده في موضوع وهو العرض او لا في موضوع
وهو الجوهر اعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شيء باخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر
والمختص الحال والمختص به المحل وكل واحد منهما ... حلت احدهما في الاخرى فلا بد وان يكون لاحدهما خاصة الى الاخرى
والا لما حل احدهما في الاخر بل اعلم اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما لا به بل بنفسه او لا يكون مستغنيا عنه
فان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثاني فالمحل هو المادة والحال هو الصورة فالعرض
والصورة مندرجان تحت الحال والموضوع والمادة مندرجان تحت المحل فاذا عرفت فالجوهر هو الماهية التي اذا
وجدت كان لها وجود لا في موضوع والعرض هو الماهية التي اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون
في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه شائعا ... ولا يصح مفارقته فان لفظة في ... بالاشتراك على معان
متغايرة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص في العام
فان لفظة في في جميعها ليست لمعنى واحد فان بعضها ... بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية ...

والجامعة بالكلية و... لابطال تعريف الكون في الموضوع من قرينة تفهم منها المقصود بلفظة في
المستعملة فيه والجزء منه احتراز عن مثل كون الحيوانية في ... السواد والبياض في الانسان وقد بين ان امثال هذه
ليست باجزاء في الحقيقة بل هي كالاجزاء ويدخل في حد الجوهر كليات الجواهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت
حال كونها في الذهن في موضوع لكن يصدق عليها انها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في موضوع هذا اذا اعتبر
الحقيقة الكلية من حيث اعتبار الوجود الذهني واما اذا اعتبرت من حيث انها موجودة في الذهن لم يوجد في الاعيان
من حيث هي كذلك فحينئذ لا يكون جوهرا ولا عرضا ... ولا يصدق عليه انه ذو ماهية
يلزم هذا المعنى لوجوده عينية وليس له ماهية وراء الوجود كما عرفت والجوهر اما مفارق في ذاته
وفعله عن المادة بان لا يحتاج في ذاته ولا في فعله الى المادة وهو العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس
او غير مفارق وهو اما محل لجوهر اخر او حال في جوهر اخر او مركب منهما والاول هو المادة والثاني هو الصورة
والثالث هو الجسم والموضوع والمحل متعاكسان وجودا وعدما في العموم اي يكون المحل في جانب الوجود اعم من الموضوع
مطلقا وفي جانب العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من عدم المحل وكذا الحال والعرض اي يكون
الحال في جانب الوجود اعم مطلقا من العرض وفي جانب العدم بالعكس وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه والمحل قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وقد يكون
عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطء والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيصدق
العرض على المحل والحال جزئيا اي بعض المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل والحال
جزئيا فان بعض المحل جوهر وبعض الحال جوهر **قال** والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف
نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول ... اشتراك عرض **اقول**
اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته او لا واختار المصنف انه ليس جنسا لما تحته كما ان العرض ليس
بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما يتوقف
على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط ولهذا احتجنا في اثبات جوهرية النفوس والصور وعرضية
وفي اثبات عرضية الكميات والكيفيات الى وسط ولا شيء من الجنس لما تحته كذلك فلا شيء من الجوهر والعرض
بجنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نسلم انا اذا تصورنا ما تحت الجوهر بحقيقته احتجنا في اثبات الجوهرية له
الى وسط واحتياجنا في اثبات جوهرية النفوس والصورة وغيرها الى الوسط انما هو بسبب عدم تعقلنا
هذه الامور بحقائقها الثاني ان ما تحت الجوهر مختلف بالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها فان
الجواهر الشخصية اقدم في الجوهرية واولى بها من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان العرض
الغير القار اولى بالعرضية من غيره وكلما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر
لان الاقدمية والاولوية انما يقتضيان الخروج اذا كانتا في المحمول نفسه اما اذا كانتا في المحمول باعتبار احواله فلا
والجواهر المشخصة لا تكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر الشخصية وغيرها لا يختلفان
في حقيقة الجوهرية ... فان الوجود للجواهر الشخصية اقدم واولى فان الجواهر الشخصية
من حيث هي اشخاص اي غير مقول معناها ... او ... على كثيرين لا تتوقف على شيء اخر مقول عليه وعلى
غيره والا كان ... شرط وجود كل شخص ان يكون معه غيره بخلاف الجواهر الكلية فانها من حيث هي جواهر كلية مقولة

بالقياس الى الجزئيات فان وجودها من حيث هي كلية مقول بوجه من الوجوه على موضوعات استدل
ايضا على ان الجوهر ليس بجنس لما تحته بانا اذا قلنا للشيء انه جوهر كان هناك ثلاثة امور الاستغناء عن الموضوع
وكون الماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فالجوهر اما ان يكون بعض هذه الامور
او جميعها واياما كان امتنع ان يكون جنسا اما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فان الاستغناء امر سلبي لانه عبارة
عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة واما اذا كان هو الثاني فان العلية من المعقولات
الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل الخارج واما اذا كان الثالث فلان الماهية التي عرضت لها العلية
اي عرضت لها انها علة للاستغناء عن الموضوع مشتركة بين الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهومها جنسا
لما تحتها امتنع ان يكون مختلفا بتمام الماهية ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس لكن جاز ان يكون مختلفا في تمام الماهية
بان يكون معروض هذه العلية في الجسم حصول كونه جسما وفي العقل حصول كونه عقلا وفي النفس حصول كونه نفسا
لان المختلفات الماهية جاز اشتراكها في لازم واحد واما اذا كان الجوهر هو المجموع فلان المجموع لاشتماله
على العدمي عدمي فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان يشترك الامور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد
جاز اشتراكها في الامر المشترك الذاتي فمن اين يلزم ان لا يكون جنسا بل غايته ان يبقى الاحتمال واستدل
ايضا ان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول امتنع ان تكون اعراضا
لان العرض لا يكون مقوما للجوهر فيكون جواهر فيقول الجوهر على تلك الفصول ان كان قول الجنس على النوع
لزم ان يكون للفصل فصل اخر ويتسلسل وان كان قول اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه نظر
اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع وعرضا لازما للفصول
ولا يلزم خلف والحق ان العرض ليس بجنس للاعراض فان العرض لا يدل على طبيعة ... على سائر
الطبائع بل يدل على ان نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذات تقتضي هذه النسبة وهذا المعنى عرضي لان نسبة
هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها لان ماهياتها
... ولا يكون مشتملا على هذا المعنى ... على طبيع الاشياء وحقيقتها ... ماهياتها
من النسبة واما ان الجوهر هل هو جنس ام لا ... ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات المتواطئة
كانا امرين عقليين ... على ما عينهما ... من المعقولات الثانية وانما كان الاولى ...
ولا يرد ... المصنف كالمفروغ عنه حكم بكونهما من المعقولات الثانية عند اثباتهما ... قال
المصنف والمعقول منهما عرضي اي المعقول من لفظ الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا
المعقول من العرض فانه يعقل من الجواهر انه ماهية اذا وجدت لم يكن لا في موضوع ويعقل من العرض انه ماهية
اذا وجدت يكون في موضوع والامر الاول مشترك بين جميع الجواهر والامر الثاني بين جميع الاعراض اشتراك
العرض مع ... **قال** ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم
وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر **اقول** لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد
ان يشير الى احكامه فقال لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر وغيرها اي لا يكون الجوهر ضدا للجوهر ولا للعرض
لان الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه توارده على الموضوع لما عرفت في التقابل والجوهر
لا يرد على الموضوع لما عرفت في تعريفه فلا يكون عروض الضدية لا بالنسبة الى جوهر اخر ولا بالنسبة الى غيره

وما يقال ان الفناء ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفناء العدم والعدم لا يكون ضدا للشيء لان
الضد لا بد وان يكون وجوديا وقد يعتبر في الضد وروده على المحل اعم من ان يكون موضوعا او لا وحينئذ
يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضدا للبعض وهو الجوهر الذي يكون في محل اعني الصورة والحاصل انه ان اعتبر
الموضوع في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضدا لشيء وان لم يعتبر الموضوع فيه بل المحل يكون الصورة ضد الصورة ...
قال ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس واما الانقسام
فيعرض ... الموضوع من جملة المشخصات وقد يفتقر الى محل متوسط **اقول**
وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال فيه سواء كان الحال فيه جوهرا او عرضا كالهيولى الواحدة التي يحل فيها
الصورة الجسمية والنوعية كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة والحرارة هذا اذا كان الحال مختلفا اما
اذا كان متماثلا فيمتنع ان يحل مثلان فيه ولا يلزم رفع الاثنينية على ما علم ... لانه لا امتياز
بينهما بحسب الماهية لاستوائهما فيه ولا بحسب اللوازم لذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في محل
واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض نسبة واحدة ولا امتياز فلا اثنينية قوله بخلاف العكس
اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة الواحدة بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين
وذلك لانه لو قام صورة واحدة او عرض واحد بمحلين فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزئين حتى قام احدهما باحد المحلين
والجزء الاخر قام بالمحل الاخر ... او لا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد بعينه
قام بكلا المحلين فذلك محال لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وقوله ... عرض
واحد قائم بجوهرين ... وقوله بعض ... ان الاضافات المتماثلة موجودة قائمة
بمحلين كالجوار والاخوة باطل لان المماثل لم يقم بمحلين من حيث هما محلان بل قام بهما من حيث هما محل واحد
بيان ذلك ان المماثل مما يعرض في العقل للجزئين من حيث هما ... والجوار والاخوة انما عرض
لاحد المحلين بالقياس الى الاخر ولحوق هذا لذاك غير لحوق ذاك لهذا واخوة هذا ... ولحوق ذاك
... قوله واما الانقسام فيعرض من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال
فان انقسام المحل الى الاجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب انقسام
الحال فيه مثل النقطة والوحدة والاضافة ... لا يوجب انقسام النقطة والوحدة والاضافة وكذا انقسام
الحال لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال الى الاجزاء المتباينة في الوضع لا يقتضي انقسام المحل
كالسواد الذي ينقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار لا يوجب انقسام محله نعم انقسام
الحال الى الاجزاء المتباينة الوضع يوجب انقسام المحل وكذا انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع
يوجب انقسام الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد في الجسم الا من حيث هو غير منقسم كحلول
النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم وموضوع العرض من جملة مشخصات العرض وذلك
لان المقتضي لتشخص العرض المعين لا يكون ماهيته ولا لوازمها والا انحصر نوعه في شخصه وغيرهما اما ان يكون
محله او ... او امرا حالا في العرض او امرا مباينا والثالث والرابع باطلان لانه لو كان كذلك لاستغنى
عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر
الى المحل ويستغني عنه وهو باطل ... الاول والثاني وعلى ... يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون

بالقياس الى الجزئيات فان وجودها من حيث هي كلية معقول بوجه من الوجوه على موضوعات استدل
ايضا على ان الجوهر ليس جنسا لما تحته بانا اذا قلنا للشيء انه جوهر كان هناك ثلاثة امور الاستغناء عن الموضوع
وكون الماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فالجوهر اما ان يكون بعض هذه الامور
او مجموعها واياما كان امتنع ان يكون جنسا اما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فان الاستغناء امر سلبي لانه عبارة
عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة واما اذا كان هو الثاني فان العلية من المعقولات
الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل في الخارج واما اذا كان هو الثالث فلان الماهية التي عرضت لها العلية
اي عرضت لها انها علة لاستغنائها عن الموضوع مشترك بين الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهومها جنسا
لما تحتها امتنع ان يكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس بل جاز ان يكون مختلفة في تمام الماهية
بان يكون معروض هذه العلية في الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا وفي النفس خصوص كونها نفسا
لان المختلفات بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد واما اذا كان الجوهر هو المجموع فلان المجموع لاشتماله
على العدمي عدمي فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان يشترك الامور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد
جاز اشتراك الامور المتشاركة في الذاتي فمرجع ما ذكر الى ان لا يكون جنسا بل غايته ان ينفي الاحتمال ثم استدل
ايضا ان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز الانواع المندرجة تحته بفصول وتلك الفصول امتنع ان يكون اعراضا
لان العرض لا يكون مقوما للجوهر فيكون جواهر فيقول الجوهر على تلك الفصول لو كان قول الجنس على النوع
لزمه ان يكون للفصل فصل اخر ويتسلسل وان كان قول اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه نظر
اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع وعرضا لازما للفصول
ولا يلزم خلف والحق ان العرض ليس جنسا للاعراض فان العرض لا يدل على طبيعة والناس وعلى سائر
الطبائع بل يدل على ان نسبة الى ما يوقفه وعلى ان ذاته يقتضي هذه النسبة وهذا المعنى عرضي لان نسبة
هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها لان ماهياتها
مما يدرك مفردة ولا يكون مشتملة على هذا المعنى والحس يدل على طبيعة الاشياء وحقيقتها الا انها ماهياتها
من النسبة واما ان الجوهر هل هو جنس ام لا فمتفق عليه ولما كان الجوهر والعرض من المعقولات المتواطئة
كانا امرين عقليين هل يشتركونهما زائدين على ماهيتها لم يكن من المعقولات الثانية وانما كان الاول اعم
ولا يرد ذكرهما في المصنف كالمفرع عنه لكن تمام المعقولات الثانية عند اثبات انهما زائدان فان قال
المصنف والمعقول ان العرضي اي المعقول من لفظ الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا
المعقول من العرض فانه يعقل من الجواهر انه ماهية اذا وجدت يكون لا في موضوع ويعقل من العرض انه ماهية
اذا وجدت يكون في موضوع والامر الاول مشترك بين جميع الجواهر والامر الثاني بين جميع الاعراض اشتراك
العرض من معروضاته **قال** والتضاد من الجواهر ولا فيها وبين غيرها والمعقول من الفناء والعدم
وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر **اقول** لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد
ان يشير الى احكامه فقال لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر وغيرها اي لا يكون الجوهر ضدا للجوهر ولا للعرض
ولان الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه توارده على الموضوع لما عرفت التقابل والجوهر
لا يرد على الموضوع لما عرفت تعريفه فلا يكون عروض الضدية لا بالنسبة الى جوهر اخر ولا بالنسبة الى غيره

وما نقل ان الفناء ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفناء العدم والعدم لا يكون ضدا للشيء لان
الضد لابد وان يكون وجوديا وقد يعتبر في الضد وروده على المحل اعم من ان يكون موضوعا او لا وحينئذ
يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضدا للبعض وهو الجوهر الذي يكون في محل اعني الصورة والحاصل انه ان اعتبر
الموضوع في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضدا لشيء وان لم يعتبر الموضوع فيه بل المحل يكون الصورة ضد الصورة الاخرى
قال ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال اما العكس واما الانقسام
فيعرض مثلا في الطرفين والموضوع من جملة المشخصات وقد يفتقر الى محل متوسط **اقول**
وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال فيه سواء كان ما يحل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى الواحدة التي تحل فيها
الصورة الجسمية والنوعية وكالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة والحرارة هذا اذا كان الحالان مختلفين اما
اذا كانا متماثلين فيمتنع ان يحل مثلان فيه والا لارتفع الاثنينية على ما مر لانه لا تمايز
بينهما بحسب الماهية لاستوائهما فيه ولا بحسب اللوازم لذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في محل
واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض نسبة واحدة واذ لا امتياز فلا اثنينية قوله لا العكس
اي وحدة الحال لا يستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة الواحدة بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين
وذلك لانه لو قام صورة واحدة او عرض واحد بمحلين فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزئين حتى يقوم احدهما باحد المحلين
والجزء الاخر قائم بالمحل الاخر وذلك مما لا نزاع في جوازه او لا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد بعينه
قائم بكلا المحلين وذلك محال لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وقوله … لان الماهية بعض
واحد قائم بجوهرين ويمتنع بان يقوم اكثر جوهرين وقوله بعض القدماء ان الاضافات المتماثلة من جوده قائمة
بمحلين كالجوار والاخوة باطل لان الماهية لم تقم بمحلين من حيث هما محلان بل قام بهما من حيث هما على واحد
بيان ذلك ان ما انضم عليه عرض في العقل للجزئين من حيث هما صار الجميعين والجوار والاخوة انما عرض
لاحد المحلين بالقياس الى الاخر ولحوق هذا لذاك غير لحوق ذاك لهذا واخوة هذا قائمة بهذا ولحوق ذاك
ما به ذاك قوله واما الانقسام فيعرض … من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال
فان انقسام المحل الى الاجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب انقسام
الحال فيه ومثل النقطة والوحدة والاضافة ينقسم لا يوجب انقسام النقطة والوحدة والاضافة وكذا انقسام
الحال لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال في الاجزاء المباينة في الوضع لا يقتضي انقسام المحل
كالسواد الذي ينقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار لا يوجب انقسام محله نعم انقسام
الحال الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام المحل وكذا انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع
يوجب انقسام الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد في الجسم الابيض بحسب … بخلاف حلول
النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم وموضوع العرض من جملة مشخصات العرض وذلك
لان المقتضي لتشخص العرض المعين لا يكون ماهيته ولا لوازمها والا انحصر نوعه في شخصه وغيره … ان يكون
محله او لوازم محله او امرا حالا في العرض او امرا مباينا والثالث والرابع باطلان لانه لو كان كذلك لاستغنى
عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكتسب بغير الموضوع والمكتسب الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر
الى المحل ويستغني عنه وهو باطل … وعلى العلاقة فتستقر في تشخصه الى الموضوع فيكون

ويكون الموضوع من جملة المشخصات واذا ثبت ان الموضوع من مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال عن
لانه اذا كان الموضوع متشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو
موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل
يعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم واحتياجه الى الحيز فان الجسم الخارجي في وجوده وتشخصه الى الحيز
لم يحتج في تعينه الى حيز معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى حيز من حيث انه موجود متشخص والحال اي العرض
قد يحل في الموضوع من غير وسط كالحركة الحالة في الجسم وقد يفتقر الى متوسط بحل العرض فيه ثم يحل ذلك المحل
في الموضوع كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم فان السرعة تحل اولا في الحركة وبتوسطها تحل في الجسم
لا يقال حلول الشيء في غيره معناه حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير لابد وان يكون جوهرا
لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول غيره فيه فحينئذ لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير هو الحال الاول او غيره
فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الحيز تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو باطل وان كان
الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما تابعا للاخر اولى من العكس فلابد وان يكون كل منهما قائما بمحل
هو الجوهر لانا نقول لا نسلم ان حلول الشيء عبارة عما ذكرتم بل يكون عبارة عن اختصاص احد الشيئين
بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم نعرف ماهية ذلك الاختصاص معلومة انا نسمي الناعت حالا
والمنعوت محلا واذا ثبت ان العرض يجوز ان يحل في الموضوع بتوسط عرض اخر يحل فيه ثبت جواز قيام العرض بالعرض
قال ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط وحركة الموضوعين على طرفي
المركب من ثلاثة او اربعة على التبادل ولزوم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة
اقول لما فرغ من احكام الجوهر والعرض اراد ان يشير الى تحقيق حقيقة الجسم فنقول
الجسم الطبيعي اعني الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب
وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانفصال فلا يخلو اما
ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى التقديرين اما متناهية او غير متناهية فهذه
اربعة احتمالات الاول كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو مذهب القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين
والثاني كونه مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب قوم من القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
والثالث كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما ذهب اليه محمد الشهرستاني
والرابع كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء
والمختار للمصنف فبدأ بابطال المذهب الاول ولما كان بطلان المذهب الاول انما هو ببطلان الجزء الذي
لا يتجزى وانتفائه فقال لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال والوضعي المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى
لا يخلو اما ان يكون مستقلا وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل وهو النقطة واحتج على نفي الجزء الذي لا يتجزى
بوجوه الاول اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلاثة فلا يخلو اما ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس اولا
والثاني يوجب التداخل وهو محال والاول يقتضي الانقسام الثاني لو فرضنا مركبا من ثلاثة اجزاء على التوالي
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا وتحرك الجزءان الموضوعان على طرفيه على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلابد
ان يتلاقيا فيلزم بالضرورة ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرفين الاخر على نصف المتوسط فيلزم انقسام الجميع
والمفروض

الثالث لو فرضنا من اربعة اجزاء على التوالي ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الاخر جزءا
وتحركا على التبادل كل منهما على السواء من اول الخط تحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد وان يكون من الثاني
والثالث والا لم يكونا متساويين في الحركة وحينئذ يلزم الانقسام وانقسام الثاني والثالث ولما اقام الحجج
على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه ومما لزموه منه التفكك
تقريره ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد مسافة مساوية لجزء لا يخلو اما ان يتحرك جزءا او اقل
او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة القريب مساوية لحركة الجزء البعيد في السرعة والبطء وهو محال
بالضرورة والثاني يوجب انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم والثالث يقتضي التفكك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه
ومنه سكون المتحرك تقريره ان الفرس الشاهد من اول النهار الى نصف الاعلى اما ان يتحرك عند حركة الشمس
وقطعها مسافة مساوية لجزء جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الشمس مساوية لحركة الفرس
وهو باطل بالضرورة والثاني يوجب الانقسام وهو مناقض لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
وهو ايضا مما يشهد الحس بكذبه ومنه انتفاء الدائرة تقريره ان الدائرة الحقيقية ان تلاقت اجزاؤها
بظواهرها وبواطنها تفاوت الدائرة المنطبقة وان لا … بواطنها وظواهرها لزم الانقسام فنفوا الدائرة
وقالوا هذا انما يلزم على تقدير تحقق الدائرة وهو ممنوع وقد التزموا انتفاء الدائرة وذلك لان الدائرة المحسوسة
سطح مضرس وليست بدائرة حقيقية **قال** والنقطة عرض قائم بالمتناهي باعتبار التناهي
والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا والآن لا تحقق له خارجا ولو تركبت الحركة منها لاحتمل
لم يكن موجودا **اقول** لما منع التزام اصحاب المذهب الاول اراد ان يشير الى اجوبة حججهم
تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي
اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا وهي ذات وضع لزم المطلوب وان كان عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم
انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد وان ينقسم واذا لم ينقسم محلها لزم المطلوب تقرير الجواب
ان النقطة عرض وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله
في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه
والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لانها انما يحل فيه من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي
والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة تقرير الحجة الثانية
ان الحركة لها وجود في الحال وذلك لانها موجودة غير قارة فلو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان وحينئذ الخ اما ان يكون منقسمة او غير منقسمة والاول باطل
والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود فلا يكون الحركة في الحال موجودة هذا خلف فتعين الثاني ويكون المسافة
التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين
جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو المطلوب تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا
بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا تقرير الحجة الثالثة ان الآن

موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان
والآن غير منقسم والا لزم ان يكون بعض اجزائه متقدما على البعض ولا يكون الآن بتمامه موجودا هذا خلف
واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء تقرير الجواب ان الآن غير موجود في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله
لان الماضي والمستقبل غير موجودين قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل غير موجودين في الخارج ولا يلزم
من نفيهما مطلقا ولما اجاب عن حجتهم ذكر حجة على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزى تقريرها لو كانت
الحركة مركبة مما لا يتجزى لم تكن موجودة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحركة لو كانت
مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك جزءا الى اخر اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول فلم يأخذ بعد
في الحركة او حال كونه في الحيز الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة قد انتهت ... من الاول ولهذا الثاني
ممتنع ان يوصف بالحركة فلا توجد الحركة **قال** والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض
بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التقسيم الى المتناسب **اقول** لما فرغ من ابطال
المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية فقال
والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه النقض بوجود المؤلف مما يتناهى اي كل ما لزم المذهب الاول يلزم هذا
المذهب فان الحجج المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزى سواء كانت متناهية العدد او غير متناهية
العدد ويلزم هذا المذهب النقض الذي لم يلزم المذهب الاول وهو النقض بوجود جسم مؤلف من اجزاء متناهية
فانه يمكن ان يؤخذ احاد متناهية من تلك الاجزاء فاذا ضم بعض تلك الاحاد الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد
الحجم بازدياد النظم والتأليف او لا والثاني يوجب تداخل الاجزاء فتعين الاول وحينئذ يمكن ان يضم الاجزاء
بعضها الى البعض حتى يحصل حجم في كل جهة فيحصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية فلم يبطل ان القول بان كل جسم
مؤلف من اجزاء غير متناهية واليه اشار بقوله يلزم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى وقوله ويفتقر
في التقسيم الى التناسب اي ... انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية يفتقر الى التناسب
بان نقول نسبة هذا الجسم الحاصل من الاجزاء المتناهية الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة
متناه الى متناه لكن نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازدياد الحجم بسبب ازدياد
بحسب ازدياد النظم والتأليف فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه
هذا خلف فتبين من ذلك انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية وقد حصل الحكم وهذا التعميم
انما تم اذا ثبت امتناع لا تناهي الابعاد **قال** ويلزم عدم لحوق السريع البطيء وان لا تقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه والضرورة دفعت بطلان الطفرة والتداخل **اقول**
لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار الى ما يلزمه من المحالات منها ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء
غير متناهية بالفعل لم يلحق الجسم السريع الحركة الجسم البطيء الحركة قط والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة
ان الجسم السريع الحركة اذا ابتدأ بالحركة بعد اخذ البطيء الحركة فيها فاذا قطع السريع جزءا قطع البطيء جزءا او اقل
او اكثر والثالث محال لان البطيء ليس اسرع ... والثاني يوجب الانقسام على تقدير عدم
معين والاول فيلزم ان لا يلحق السريع البطيء منها انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية

لزم ان لا تقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم
لو تركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فالمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل ذلك
نصف نصفها واحتاج في زمان متناه الى ان يقطع انصافا فلا نهاية معه لزم ان لا تقطع المسافة ... والقائلون
بالمذهب الثاني دفعوا بمذهبهم هذين اللازمين بارتكاب الطفرة بان قالوا السريع يطفر حتى يحصل
في بعد اكثر فيلحق البطيء والمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة متناهية ذات اجزاء غير متناهية يطفر حتى يحصل
في بعد اكثر من غير ان يقطع شيئا حتى يلزم ان لا تقطع في زمان متناه ودفعوا ما ... برهان التناسب
بارتكاب التداخل بان قالوا الاجزاء المكثرة متداخلة بحيث يكون حيزها واحدا فلا يكون ازدياد المقدار
بحسب ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء فقول
المصنف والضرورة دفعت بطلان الطفرة والتداخل اشارة الى دفعهما ... من الطفرة والتداخل
قال والقسمة بانواعها تحدث اثنينية يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع وامتناع
الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فقد ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى
اقول لما فرغ من ابطال المذهب الاول والثاني اراد ان يشير الى بطلان المنسوب
الى ديمقراطيس وهو ان الاجسام المتناهية ليست بسائط بل انما تتألف من بسائط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد لا ينقسم
بانواعها الى الفرضية والوهمية والواقعة باختلاف عرضين قارين كما في الابلق او مضافين كاختلاف مماس
او محاذيين يحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الكل وطباع
الخارج الموافق في النوع وما يصح من كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين ... المماس من الاتصال
الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المنفصلين ومن الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح من
المتماسين فيلزم صحة الانقسام الانفكاكي من كل تلك البسائط فان **قيل** لم لا يجوز ان تمتنع
تلك البسائط عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية **اجيب**
بان امتناع قبول القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناع قبول القسمة بحسب الذات وكلامنا في الامتناع الذاتي
فان **قيل** هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون البسائط متشابهة كما هو مذهب ديمقراطيس
واما على تقدير ان تلك البسائط مختلفة الطبع فلا يستقيم هذا الجواب فكيف يكون الجواب على هذا التقدير
اجيب بان الاتحاد من حيث ان الاتحاد طبيعة يحصله نوعية فلا اختلاف مقتضاها في الافراد فالاتحاد
البسيط الواحد الذي هو الانفكاك كالاتحاد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط اخر تقارنه
... كل منهما ما يقتضي الاخر ويلزم المطلوب واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل غير متناهية
سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى **قال**
ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول** ذهبت طائفة
من المتقدمين الى ان الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور هو الجسم وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه بوجه
من الوجوه فمن حيث هو هو يسمى جسما ومن حيث قبوله الصورة يسمى هيولى والاتصال والانفصال
عرضان متعاقبان على الجسم وذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال

وذهبت طائفة الى ان الهيولى الاولى ... الجسم وهي مع الاتصال القابل للابعاد الثلاثة يكون جسما
والجسم مركب في الحقيقة من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاثة وهو مذهب المشائين واختاره
الشيخ الرئيس ابو علي والمصنف اختار المذهب الاول فقال لا يقتضي اتصال الجسم وقبوله للانفصال الى غير
النهاية ثبوت مادة سوى الجسم اي ثبوت مادة يكون جزء الجسم والجسم مركب منه ومن غيره لانه لو اقتضى
ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل ووجود مواد لا تتناهى والتالي باطل **بيان** الملازمة ان الجسم
المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا قسمناه استحال ان تبقى المادة على وحدتها بالضرورة فيحصل
لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة
وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب قبول الانفصالات الغير المتناهية لا يقال
الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة وحينئذ
نقول مادة كل جزء واحدة من حيث الذات ووحدتها المستفادة من الصورة حادثة وحدوث ... لا يستدعي
مادة اخرى لان حدوث وحدتها الطارئة على المادة بسبب الصورة مسبوق بمادة المادة القديمة ولا يلزم
التسلسل واحتج الشيخ الرئيس على ان الجسم ليس بسيطا مطلقا بل مركب من الهيولى والصورة بان الجسم متصل
في نفسه قابل للاتصال والانفصال فاذن فيه قوة الاتصال والانفصال والاتصال نفسه لا يكون فيه قوة
الاتصال والانفصال لان الشيء لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شيء اخر غير الاتصال والانفصال وهو الهيولى
وقد اعترض صاحب الاشراق على هذه الحجة من وجوه **الاول** انها مبنية على ان للجسم اتصالا في نفسه
غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم وهو ممنوع وما قيل ان الشمعة تتبدل مقاديرها وتبقى اتصالها فيكون
لها في نفسها اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم فغير مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت مدورة
يجتمع منها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرق الاجزاء التي كانت متصلة فالاتصال ايضا يتبدل
الثاني ان الاتصال المورد في الحجة هو الاتصال الذي يقابل الانفصال وهو عرض فالقابل له هو الجسم
فكيف لا يكون عرضا وهو يحل ويبطل مع بقاء الماهية الجسمية فان كان ... هذا الاتصال اتصال اخر
جوهري فللقائل ان يقول انه هو الجسم ولا يكفيكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطل الاتصال
هو العارض لا الجوهري **الثالث** لا يخلو اما ان يعني بالاتصال ... لا من شيئين
وهذا عرض يقابله الانفصال ولا يصح ان يكون جزءا لا من جوهر محض واما ان يعني به الامتداد الذي يكون
من الشيء وهو في الجسم ويكون اصطلاحا اخر غير ما نفهمه ... وهو الامتداد ولا يكون الانفصال مقابلا له
بل ذلك الامتداد هو الجسم وهو القابل للانفصال لا الانفصال الذي يقابله فلقائل ان **يقول** على الوجه الاول
ان الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم هو الامتداد وبقاء الامتداد الوحداني في الشمعة مع التبدل في المقادير
يدل على مغايرته للمقادير واما **قوله** ان الشمعة الطويلة اذا جعلت مدورة يجتمع منها اجزاء كانت متفرقة
باطل لانه لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد وحداني لا ...
عليه التفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالثاني عند عدم التفرق غير الاول ... وعلى الوجه **الثاني**
... ان للجسم اتصالا اخر وهذا الاتصال العرضي هو جوهري واما قوله انه هو الجسم لا غير **قلنا** لا نجوز
ان يكون الجسم ... لان الجسم فيه قوة الانفصال ... الانفصال تبقى بعينه بعد طريان الانفصال

وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال بل يعدم ويوجد امتدادان اخران فلا يكون قابلا
للانفصال قوله لا يكون بعينه باقيا ... فلا بد للجسم من شيء اخر غير الامتداد فيه قوة الانفصال
فان **قيل** الهيولى الواحدة ايضا لا تبقى بعد طريان الانفصال ويوجد هيوليان اخريان فلا يكون فيه
قوة الانفصال **اجيب** بان الهيولى من حيث هي مادة للانفصال لا من حيث هي واحدة ويعرض الانفصال
في الهيولى من حيث ... الهيولى لا من حيث هي واحدة فان **قيل** لم لا يجوز ان يكون الامتداد ايضا
من حيث هو قابل للانفصال لا من حيث هو واحد **اجيب** بان الوحدة والتعدد للامتداد ذاتيان وللهيولى
بالعرض فيمتنع ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذات ذلك الامتداد لانه اذا طرأ الانفصال
زالت الوحدة اللازمة لذلك الامتداد فيرتفع ذات الامتداد ضرورة انتفاء اللازم بخلاف الهيولى فانه اذا طرأ
الانفصال وزالت وحدتها العرضية لا يرتفع ذاتها لان الهيولى لا يعرض لها التعدد ... لم يرتفع ذات الهيولى لارتفاع
الوحدة لان الوحدة ليست لازمة لها وعلى **الثالث** انا نعني بالاتصال غير ما يعقل بين الشيئين وهو الامتداد
قوله والانفصال لا يكون مقابلا له **قلنا** الانفصال كما لا يكون مقابلا للاتصال المعقول بين الامرين يكون
مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد فالانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد هو رفع ذلك الامتداد
عما من شأنه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك الامتداد عنها بالكلية حدوث امتدادين
اخرين واما **قوله** الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال فقد عرفت ما فيه **قال**
ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعدد لاختفى ومكان المركب مكان الغالب وما اتفق
وجوده فيه وكذا الشكل والطبيعي هو الكرة **اقول** لما فرغ من بيان حقيقة الجسم اراد ان يشير الى
بعض احواله الكلية وانما خص المكان والشكل بالذكر لان المكان مختلف في الاجسام والشكل متساو فيه
وسائر الاحوال يمكن ان يثبت مثل ... لانها اما متشابهة او مختلفة فقال ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا
مكان طبيعي لانك تعلم انه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج قاسر غريب لم يكن الا في مكان معين يطلبه عند الخروج
عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا وانما جعل الحكم كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح
كما سيجيء فيكون على هذا كل جسم في مكان حتى المحدد للجهات ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا
لانه لو تعدد المكان الطبيعي لم يكن المكان الطبيعي مكانا طبيعيا واشار بقوله فلو تعدد لاختفى
الى الملازمة والتالي باطل **بيان** الملازمة انه لو تعدد ... خلي الجسم وطباعه فلا يخلو اما ان يحصل في احدهما
فلا يخلو اما ان يكون حاصلا في الاخر او لا والاول **محال** ... لم يكن جسم واحد في مكانين وهو بين الاستحالة
والثاني لا يخلو اما ان يطلب الاخر او لا فان كان الاول يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وان كان الثاني فبالعكس
والمركب ان غلب احد اجزائه فمكانه مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان فيه الاجزاء التي امكنتها في جهة
واحدة هي الغالبة على الباقية فمكانه هو ما تقتضيه الغالبة فيه بحسب ذلك اذ لا غالب فيه مطلقا وان لم يغلب فيه
اجزاء بهذه الصفة فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه اولا لميل الى واحد من تلك الامكنة المساوية بالنسبة اليه لكان
ذلك تخصيصا من غير مخصص **قوله** وكذا الشكل اي لكل جسم شكل طبيعي على النحو الذي ذكر والشكل
هو ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضي لشكله
هو الطبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون ...

معه ان يكون كريا والا اختلفت اثاره ولا اصطلا لانه كان المركبات لانها تختلف بحسب اختلاف التركيب الحاصل
والمصنف عمم الحكم بالنسبة الى جميع الاجسام فقال الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الشكل
الطبيعي للمركب غير الكري **قال** والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم
ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ومانع مساوقة ومنه مفارق عنها تحل فيه الاجسام وتلاقيها
وهو الخلاء بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة ولو كان المكان سطحا لصادق احكام
اقول المكان موجود لانه مشار اليه ومقصد للمتحرك وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون
حال الجسم ولا حالا فيه لانه يسكن فيه الجسم وينتقل الحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه
فهو اما السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد يساوي البعد القائم بالجسم ويشغله
بالحصول فيه واختار المصنف الثاني فقال المعقول من المكان البعد فان الامارات تساعد ان المكان هو البعد
فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه
وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء وجدنا في ذلك ... موجود
موجودا وذلك ليس موجود عدما فيكون هذا موجودا مع وايضا يكون الجسم في مكان ليس سطحه بل بحجمه ...
مانه الجسم بحجمه مساويا له فيكون بعدا او ليس المكان مساويا للمتمكن ذو ثلاثة اقطار فالمكان ذو ثلاثة اقطار
وايضا ان الناس كلهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون السطح يكون فارغا ويكون
ممتليا **قوله** واعلم ان البعد منه ملاق الى قوله ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن دليل القائلين بان المكان
هو السطح على ان المكان ليس ببعد تقرير الدليل ان المكان لو كان هو البعد فذلك البعد لا يخلو اما ان يكون
موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا معه فيلزم ان لا يكون مع المتمكن في
المكان مكان لان المكان هو هذا البعد الذي لم يكن موجودا مع المتمكن وان كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون له وجود
غير وجود البعد المحوي او لا يكون له وجود غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان الثاني فليس هناك بعد الا بعد
المحوي وكذلك اذا حصل فيه جسم اخر لا يكون هناك بعد الا بعد ذلك الجسم الاخر فلا يكون البعد الذي فرضنا انه مكان
موجودا وان كان الاول فهناك بعد اطراف الحاوي وهو مكان وبعد الجسم المتمكن وهو ايضا من اطراف الحاوي
عن ذلك البعد لكن معنى البعد الشخصي الذي من هذين الشيئين هو ان هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل
المقسم الواحد المشار اليه وكل ما من هذا الطرف الى هذا الطرف هو هذا البعد من الطرفين وكل ما هو هذا البعد
الذي من الطرفين المحدودين هو لا محالة واحد شخصي لا غير فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا
شخصيا واحدا ليس بعدا وبعدا اخر فاذا كان لا يكون بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد الجسم وبعد اخر
لكن البعد الذي للجسم من الطرفين موجود فالبعد الاخر ليس بموجود تقرير **الجواب** ان البعد ينقسم الى
قسمين بعد قائم بالمادة ملاق لها وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق عنها والاول اعني البعد القائم بالمادة
مانع مساوقة اعني بعدا اخر مقارنا للمادة مساويا له ولا يجامعه لامتناع التداخل بين هذين البعدين
الملاقيين للمادة والثاني ان البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة تحل فيه الاجسام وتلاقيها وتحلها ...
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به وهو مكان الجسم الذي يحله ولا امتناع في ان يحل مثل هذا البعد في بعد
الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا الجواب نظر لانا نعلم بالضرورة ان الابعاد لذاتها ممتنعة عن التداخل

لا بسبب الهيولى ولا بسبب الصور والاعراض فان الصور والاعراض لو لم يكن وفرض البعد موجودا
كان ممتنع التداخل والهيولى لو لم يكن ذات وضع لم يتصور فيها امتناع التداخل وعند كونها ذات
وضع يمتنع عن التداخل بالعرض بسبب البعد الذي عرض لها فعرض بسبب الغير الانقسام فيكون استعداد
الهيولى لان يحمل عليها امتناع التداخل امر المحقق من البعد والبعد هو السبب لحمل هذا عليها **قوله**
ولو كان المكان سطحا لصادق الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس سطح الحاوي تقريره لو كان المكان هو السطح
الباطن للجسم الحاوي لصادقت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل **بيان** الملازمة ان المكان
لو كان سطحا يلتقي سطح المحوي لزم ان يكون الطائر الواقف في الهواء الذي يدل على المكان ساكنا متحركا معا
لان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح اخر والطائر على تقدير تبدل الهواء عليه يكون مفارقا من سطح الى سطح
فيكون متحركا ويكون ساكنا لانه واقف ولعاقل ان يقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان
تفارق عن المتحرك سطح ويصل اليه سطح اخر فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الطائر والحركة بالنسبة الى مكانه
فلا يكون جسم واحد متحركا ساكنا **اعلم** ان القول بالابعاد يستدعي ان يكون كل جسم في مكان والقول
بالسطح ان يكون من الاجسام ما لا مكان له وهو المحدد ولهذا لم يعد الكل مع ان العلماء والعقلاء حكموا باحتياج كل جسم
الى مكان فيكون القول بالابعاد مطابقا لما حكم به العقلاء **قال** فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل
والا لتساوت حركة ذي العائق وعادمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما **اقول**
القائلون بان المكان هو البعد على قسمين منهم من جوز ان يكون هذا البعد ... ولا يخلو عن ...
... ومنهم من لا يجوز ذلك ... ان يكون هذا البعد خاليا تارة ومملوا تارة وهم اصحاب الخلاء واختار
المصنف الاول واحتج على بطلان المذهب الثاني فقال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل لانه لو صح
خلوه عن شاغل لتساوت حركة الجسم الذي له معاوق حركة الجسم الذي لا يكون له معاوق والتالي باطل اما الملازمة
فتتوقف بيانها على تقرير مقدمة وهي انه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت
اغلظ كان قطعها ابطأ لان في الارق الاقتدار على مقاومة الدافع الحادث والعجز عنه فان الرقيق سهل الانفعال
عن الدافع الحادث والغليظ بخلافه والرقة والغلظ مختلفة في الزيادة والنقصان فكلما زادت الغلظ زادت
المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطؤ فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطأ بحسب اختلاف المعاوق اذا عرفت ذلك
فنقول لو ثبت الخلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يخلو اما ان يقطع بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني محال لانه
يقطع البعض من المسافة قبل قطع الكل فتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملا مقاوم يساوي
مقداره مسافة الخلاء الذي وقع فيه الحركة الاولى فلا بد وان يكون تلك الحركة ابطأ فيكون زمان الحركة ويكون
الزمان الحركة الاولى نسبة الى زمان الحركة الثانية المقاومة ولكن تلك النسبة العشر مثلا فلو فرضنا ان تحرك
ذلك الجسم بتلك القوة في ملا نسبته مقاومته الى مقاومة الملاء الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان
حركة المقاوم الاول يكون زمان حركة المعاوق الثاني مثل زمان عديم المعاوق فيكون حركة المعاوق كحركة
عديم المعاوق وهذا **اعتراض** هذا بانه انما يلزم ان يكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان
استحقاق الحركة للزمان لاجل المعاوق لا لذاتها وهو ممنوع فان الحركة بعضها مستدعي لذاتها زمانا وتزيد بالمعاوق
بنصيب ذلك الزمان اكثر ولا يكون الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي له نسبة معاوقته

الى معاوقة الاول العشر عشر زمان المعاوق الاول ولم يلزم منه ان يكون مثل زمان عديم المعاوق **قال**
ان الحركة بنفسها لا تستدعي بيانا زمانا اصلا لان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد من السرعة والبطؤ وهي مزيدة
غير موجودة وما لا يوجد لا يستدعي شيئا اصلا فاستدعاء الحركة الزمان انما هو بحسب السرعة والبطؤ واختلاف
السرعة والبطؤ في الحركة الطبيعية والقسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة فلو لم يكن معاوقة لكان الطبيعة
او القاسر يقتضي ان يتحرك على اسرع حد بحيث لا يمكن حد اسرع من ذلك الحد ولو كان كذلك لكانت الحركة لا في زمان فلو فرضنا
جسما عديم المعاوق لزم ان يكون حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كلها وان لا يكون في زمان
بسبب انه عديم المعاوق ومن الدلائل الدالة على امتناع الخلاء ان ما من الاجسام الغير الملاقية لا يخلو اما ان يكون لا شيئا
او يكون شيئا والاول باطل لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة وكل ما هو قابل لها لا يكون لا شيئا بل يكون كما
هو مطابق الحركة ويكون كما متصلا فيكون مقدارا والمقدار يمتنع ان يتجرد عن المادة لان طبيعته ان كانت مستغنية عن
المادة بحيث وجدت كانت مستغنية وليس كذلك لان مقدار ما يستحيل ان يوجد بدون المادة وان كانت محتاجة امتنع ان يوجد
بدون المادة واستحال ان يتجرد المقدار عن المادة فيكون ملاقيا لها ويلزم من هذا الخلف **قيل** ان المقدار
الجسماني يخالف المقدار المكاني من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني يحتاج الى المادة والمكاني غير محتاج فلا امتناع
المذكور جاز استغناء الثاني عن المادة دون الاول **الجواب** ان المقدار ينقسم الى الخط والسطح
والجسم التعليمي وكل واحد منها طبيعة نوعية محصلة يختلف ماهياتها جميعا دون الفصول اذ لم يكن العقل في
تحصيلها محتاجا الى شي يقابلها يستكملها في العقل جعلها متغيرة الحقيقة اشياء واذا كانت كذلك لم يكن مختلفة
في التجرد وعدمه **قال** والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها والاشارة والطبعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه **اقول**
لما كانت الجهة مناسبة للمكان في هذا انسبه احدهما بالاخر اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة
الجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما هو عرض لها
اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه تحرك بعد الى الجهة فيكون الجهة وراء المنقسم وان كان تحرك
عن الجهة فاوصل هو الجهة لا جزء الجهة فان **قيل** القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها واليها
اجيب بان الحركة في الشي المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود التقسيم الاول الى ان الشي الذي يقع فيه الحركة
هو المسافة لا الجهة و**الجهة** من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه وكل ما هو مقصد المتحرك
بالحصول فيه فهو ذو وضع ولان المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ولان الجهة مشار اليها اشارة حسية وكل مشار اليه
اشارة حسية فهو ذو وضع **قوله** للحصول فيها اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم
ان كل ما هو مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصود للحركة من السواد اليه وهو غير موجود تقرير
الجواب انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا والحركة من السواد الى
البياض يقصد بها تحصيل البياض لا حصول المتحرك فيه والجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق والذكر للاعلى محدد الجهات **قال** الجهتان الواقعتان اعني فوق وسفل لا بد لهما

من محدد يعينهما او محدد ما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يتقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير معينه ومحدده
ولما كانت الجهة ذات وضع يكون المحدد ذا وضع فيها في ذلك المحدد والغير ان يكون وضعها في خلا لامتناع وجوده
ولا في متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى لعدم الاولوية بعض تلك الحدود بان يكون
جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع بعضها ان يكون ليس مختلف خارج مما يتشابه ذلك الشي فلا محالة يكون جسما
او جسمانيا او حيث كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم وذلك الجسم اما واحد او اكثر فان كان واحدا فاما
لم يتحدد به جهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد ... والاول هو ان يكون المحدد جسما
واحدا من حيث هو واحد غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكونا طرفي امتداد والجسم لو احدث من حيث هو واحد
ان تحدد ما يليه بالقرب يمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فاذن المحدد اما جسم لا من حيث
واحد او اكثر من جسم والثاني باطل لان التحدد حينئذ لا يخلو اما ان يكون على سبيل الاحاطة احدهما بالاخر او على سبيل
المباينة والاول يقتضي ان يكون لجزء المحاط في التحدد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحدد الجهتين القرب
الذي عنده احاطته والبعد الذي عند ابعد حد من محيط وهو مركزه بهذا القسم رجع الى القسم الذي يكون المحدد
فيه جسما واحدا لا من حيث هو واحد والثاني وهو ان يكون التحدد بجسمين متباينين باطل لان كل واحد من الجسمين
لا يحدد به الا القرب منه ولا يحدد به البعد عنه فلا تتحدد الجهتان بكل منهما وقلنا ان المحدد على تحدد
جهتين متباينتين ان المحدد انما يكون جسما واحدا لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيحدد جهة
القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز **قال**
الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسع واحد منها
محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة ويشتمل على افلاك مداير وحاملة
المراكز والمجموع اربعة وعشرون ويشتمل على سبع سيارة والف ونيف وعشرين من الكواكب الثابتة **اقول**
الاجسام تنقسم الى فلكية وعنصرية والفلكية اما افلاك او كواكب وطريق اثباتها الاستدلال بالحركات
الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهو اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحويه
بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة واما الافلاك فاما كلية يظهر منها
حركة واحدة بسيطة او مركبة واما جزئية منفصلة الكلية بها والافلاك الكلية التي اثبتها المتاخرون تسعة
يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب
محيط بالجميع يتحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس وتحته فلك الثوابت يتحرك بالحركة البطيئة
من المغرب الى المشرق ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على الراي
ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج واما الافلاك الجزئية
فكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السيارة سوى ... يشتمل على فلك يدور على غير محيط الارض في ثخن الحامل
المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما حضيضا وفلك خارج المركز
عن مركز الارض محيط بالارض يماس محدبا بها ومقعرا بها على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب
حضيضا واما الشمس فانها يكفي فيها احد الفلكين اعني خارج المركز او المدير من غير دخان ... راحدهما عن الاخر

الفصل الثاني في الاجسام

لكن بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى وهذا اسموا لعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فلذلك كان خارج المركز يشتمل الممثل على احدهما لاشتمال سائر الممثلات على اسافلها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني لاشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لعطارد بالمدير والقمر فاثبتوا له فلكا اخر شاملا على فلك خارج المركز والمدير ويسمى ذلك الفلك الحامل بمثل القمر محيطا بالمايل ويسمى مايله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافق المركز لمركز الارض وثمانية خارج المركز عنه وستة افلاك تداوير تحرك الفلك الاعلى الحركة الاولى لجرم الرابعة وتحرك ما دونه بحركته وتحرك فلك الثوابت الحركة الثانية البطيئة وتحرك ما دونه بها ولكل من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي تحت القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكرناه من السيارة خمسة متحيرة وهي ما خلا الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة **قال** والاجسام البسائط خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة **اقول** لما فرغ من ذكر عدد الافلاك اراد ان يشير الى بعض احوالها فقال الافلاك كلها بسائط لان فيها ميلا مستديرا لاستحالة الحركة بدون الميل وليس بقسري والا لكانت حركاتها على وفق القاهر فتتوافق في السرعة والبطء والجهة وليس كذلك فيكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون في طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي التوجه الى شيء والصرف عنه لا يقال الطبيعة الواحدة قد تقتضي امرين مختلفين باعتبارين كالحجر البسيط الذي فيه ميل مستقيم فان طبيعته الواحدة قد تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه بل لا نجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو الاستدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان حاصلا في المكان الطبيعي فهو يسمى سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة وان كان غير حاصل فيه فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصل فهو اذن ليس شيئا اخر غير ما اقتضته واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير للاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الاخر وقد يوجد معه واذا لم يكن في طباعه ميل مستقيم استحال ان تقبل الحركة المستقيمة فلا تكون مركبة من اجسام مختلفة الطبائع لانها لو تركبت منها لكانت قابلة للاجتماع فيصح عليها الانتقال فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا انها ممتنع فيكون بسائط ويكون خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة وما ينتمي اليهما والا لكان فيها صاعدا وهابط فلم تكن قابلة للحركة المستقيمة وان لا يكون خالية عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة وما يناسب لهما والا لكانت قابلة للخرق والالتيام والانفصال والاتصال ويلزم منها الحركة المستقيمة ويكون خالية عن لوازمها اي من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف يعني ما ذكرنا ويكون شفافة لانها لا تحجب ما وراءها ولا يكون قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة واصول هذه المسائل ستتبين في مواضع يليق بها **قال** واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض ولنعدد ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية **اقول** لما فرغ من الفلكيات اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فذكر العناصر البسيطة لتقدمها على المركبات بالطبع فقال واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض

ولنستفيد حصر هذه الاربعة من ازدواجات الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الحاصلة بحسب الازدواجات الممكنة **بيان** ذلك ان العنصر لا يخلو منها او من هيئة عن الفعل اي كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثير في شيء اخر مثل الحرارة والبرودة وطعوم وروائح وقوى هيئة عن الانفعال السريع والبطيء اي كيفية يجعل موضوعاتها معدة للتاثر عن الغير بحسب السرعة او البطء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد فانا وجدنا جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة والبرودة والمتوسط ثم فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو من احدى الكيفيتين الفعليتين اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الناشئة عن هذه الاربعة لا تزيد على اربع الحرارة مع اليبوسة الحرارة مع الرطوبة البرودة مع الرطوبة البرودة مع اليبوسة كان البسائط الموضوعة لهذه المزدوجات اربعة موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار وموضوع الحرارة والرطوبة وهو الهواء وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة وهو الارض وما لم يعلم انها كرات مع انها بسائط وقد علمت ان الشكل البسيط الذي يقتضيه هو الكرية **قال** وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وهو على احالة المركب اليها والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط لها ثلاث طبقات **اقول** كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الاخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا واسطة كانقلاب الارض ماء وبالعكس وانقلاب الهواء ماء وبالعكس وانقلاب الهواء نارا وبالعكس والانقلاب الى غير الملاصق بوسط او وسائط اما الانقلاب الى غير الملاصق بوسط كانقلاب النار ماء بواسطة الهواء وبالعكس وانقلاب الهواء ارضا بواسطة الماء وبالعكس واما الانقلاب الى غير الملاصق بوسائط كانقلاب النار الى الارض بواسطة الهواء ثم الماء وبالعكس والذي يدل على هذه الانقلابات المشاهدة اما صيرورة النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرئيت ولاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما صيرورة الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير ولحد الطرف التي يدخل فيها الهواء الحديد كما يشاهد ذلك واما انقلاب الهواء ماء فان الطاس المكبوب على الجمد ويكبه نرى كلما مسحنه حدث عرق بعد اخرى ولا يكون ذلك بالترشح اذ الماء لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح والصعود ولا يكون ذلك من موجود في الهواء مرسل الى الطاس لان الهواء اللطيف لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وحصول الضبيب لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت حدا لفرط الحرارة ولا سيما مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء للزم ان ينفد تلك الاجزاء او ان لا يوجد حدوث الندى بعد مسحه من الاناء مرة بعد اخرى مستطيع مع كون الاناء على حالة الاول واما مياصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها لما تراخى لاسيما حدوثها فيكون في كل حدوث من زمان اطول مما من حدوث قبلهما لتباعدها عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع فدل على ذلك ان كثرت برودة الهواء مع قصه يعاد الهواء المحيط

بالاناء ويلزم منه ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء جريانا والمشاهد يمكنه فعلم ان الهواء لم يصر ماء بل حصل من اجزائه مائية **احيب** بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند التكيف تستقر بكيفية بها ويحفظها بطئا ولذلك ربما نوجد الاواني المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يبرد الهواء المحيط به والمايع لرقة تكيفه بالكيفية الغريبة محل الهواء اللطيف طائره عن برودة الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء فاما اذا انحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده واما انقلاب الماء هواء فبحلل الاعزة بحيث تتلطف الكلية واما صيرورة الماء ارضا فعند انجماد المياه الجارية التي تشرب عشب تصير حجارة صلدة واما صيرورة الارض ماء فعند ما يحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير وذلك بان يصير اولا املاحا اما الاجزاء او بالسحق ثم يذاب بالماء ولما تبين الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسائط وهذه الانقلابات دالة على ان هيولى العناصر مشتركة ولما اشار الى الانقلابات اشار الى مقتضى طبع كل من العناصر الاربعة فقال فالنار حارة يابسة اما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مع لطافتها تتكيف بالبرودة ومع هذا احراقها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا يابسة في نفسها **قيل** انها رطبة لانها سهل القبول للاشكال سهل الترك له وفيه نظر لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا فاذا كان ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس لا ادامت الى الهواء ولستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا احمدت وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية يعد فيها السحاب الصاعق فيتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودتها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم ان لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يعدمها السحاب من النار لكن فيه نظر لان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والاعزة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تستر ما وراءها من الكواكب وايضا النار كلما كانت اقوى كان لونها اقل كذلك اصول الشعل وحيث المادة قوية هي شفافة لا لون لها والنار متحركة بالتبعية بحركة الفلك اي لسائر الفلك لانا نرى الشهب متحركة من الشرق الى الغرب وتلك الحركة بسبب حركة كرة النار وفيه نظر فان الشهب نرى تتحرك حركات مختلفة تارة من جهة المشرق وتارة من جهة المغرب وتارة الى الجنوب وتارة الى الشمال وايضا يحتمل ان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر اسفل المتمكن فيه بالعرض كالساكن السفينة وضعف والا لزم ان تتحرك كرة الهواء والماء والارض والنار ذات طبقة واحدة لانها قوية على احالة ما يجاورها الى النارية فلا يوجد في مكانها غيرها والنار قوية على احالة المركب الى جوهرها ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء وبان يكون مماسا للهواء وسطح المقعر لفلك القمر والهواء حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديد الحرارة كالنار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء شديد يصير هواء اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور للاناء انما احس برودته لانه ممتزج باجزاء … مختلطة بها من الماء واما رطوبة الهواء اعني كونه ذا الكيفية

يتفصل بسببها الشكل ويتركه بسهولة فظاهرة والهواء شفاف لا يحجب ما وراءه وهو محيط بالماء شامل للارض والماء وله اربع طبقات **الطبقة** الاولى الهواء المجاور للارض المسخن بمجاورة الارض المسخنة بشعاع الشمس وهي حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء **الطبقة** الثانية الهواء المتباعد عن الارض الذي انقطع تاثير الشعاع لبعده عن الارض وهي باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية **الطبقة** الثالثة هواء اقرب من المحوضة او محض **الطبقة** الرابعة طبقة دخانية فان البخار وان صعد في الجو لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها والماء بارد رطب شفاف وهو طاهر محيط بثلاثة ارباع الارض وهو طبقة واحدة وهو والارض متصل كرة واحدة والارض باردة يابسة اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وهي ساكنة **وما قيل** ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق وشروق الكواكب وافولها انما هو بسبب حركة الارض حركة وضعية سوحية فباطل **لما قيل** انها لو كانت متحركة كان يجب ان لا يقع الحجر المرمي في الهواء على مسقطه على موضع الاول بل يجب ان يقع في الجانب الغربي منه لتحرك الارض مدة صعوده وهبوطه تدورا الى الجانب الشرقي **وما قيل** ايضا انها لو كانت متحركة كما توهموا لوجب ان يكون الحركة لما ينفصل عن الارض كالسهم او الطائر الى جهة حركتها وهو الشرق ابطأ والى خلاف جهة حركتها وهو الغرب اسرع لان المنفصل بالارض من الهواء يمكن ان يساعدها لما يحصل من السهم والطائر والحجر كما يساعد الاثير الفلك **بل** لانها ذات ميل مستقيم فيمتنع ان تتحرك على الاستدارة بالطبع ويمتنع ايضا ان تتحرك الى سفل او علو والا لما وصل الحجر المرمي ان كانت علوية ولما وصل الحجر المرمي الى فوق ان كانت سفلية والارض في وسط الكل اي مركزها منطبق على مركز الفلك الاعظم والذي يدل على ذلك ظهور النصف من فلك البروج دائما وتطابق اظلال الشمس في وقتي طلوعها وغروبها عند كونها على المدار الذي تساوى … على خط واحد مستقيم ادعت كونهما في جزئين متقابلين من الدائرة التي يقطعها بسيرها الخاص وانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية والارض شفافة اي لشفافة غليظة لانها ان لم تكن ارضية صرفة ما لارضية غالبة فيها وللارض ثلاث طبقات طبقة تميل الى محوضة الارضية وبعضها طبقة مختلطة من الارضية والمائية وهو طين وطبقة منكشفة عن الماء جففها حر الشمس وهي البر والجبل وطبقات هذه العناصر الاربعة ليس ان يكون غير موجودة على محوضها وصرافتها وذلك لان قوى الاجرام السماوية بعد فيها سمحت في السفليات البارد حرارة تخالطها فيصير بذلك بخارية ودخانية تختلط بها نارية وهوائية تصعد الى العلويات اجراما مائية وارضية تختلط بها … ان يكون جميع المياه وجميع الارضين مخلوطة ممزوجة … ان يمتنع صرافة ويشبه ان يكون للاجزاء النارية فان الادخنة والاجرام تنقلها اذا بلغ ذلك الموضع بحركتها واذا بلغت فالنار قوية على احالتها سريعا ويشبه ان يكون باطن الارض لقربه الى المركز على هذه الصفة **قال** واما المركبات فله ابتداء **اقول** اعلم ان لهذه الاجسام الاربعة اعتبارات منها انها يحصل منها عالم الكون والفساد وبهذا الاعتبار تسمى اركانا **ومنها** انها ينقلب كل منها الى الغير وبهذا الاعتبار تسمى اصول الكون والفساد

ومنهــا انها تتخلل المركبات اليها وبهذا الاعتبار يسمى عناصر ومنهــا انها تتركب المركبات منها
وبهذا الاعتبار تسمى اسطقسات والدليل على ان المركبات اسطقساتها هذه الاربعة الاستقراء
قيــل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون
عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرهــا
واجيــب بان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صادف غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد
لقبول النارية اقوى قال وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض فتفعل الكيفية المادة
فيكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صورة البسائط
اقول لا شك ان المركبات حادثة وذلك لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها بكيفياتها
وذلك من اثر الابا عن الحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون مسبوقا بالزمان فيكون حادثة فلهذا قال وهي حادثة
عند تفاعل بعضها في بعض والاسطقسات اذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن موادها بان تفعل كيفية كل منها في مادة الاخرى فتكسر صرافة كيفية الاخرى فاستحالت في كيفياتها
حتى تحصل منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج ولا تفسد
صور البسائط واعلــم انها اذا امتزجت تفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل
عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء اخر غالبا ومغلوبا
معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله لزم ان يكون الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله
عنه لزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذن لا بد وان يكون كل فعل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله
ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل
لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة
الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او الشيء
في حالة واحدة كاسرا ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا منكسرا فاذن
ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك يحصل المتوسط بين الحار والبارد اذا امتزجا
من غير حصول صورة بينهما ولا امر عال قولــه كيفية متشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع
اجزاء العناصر قولــه متوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط وقولــه
مع حفظ صورة البسائط اشارة الى بطلان قول من يقول اذا امتزجت البسائط واشتد تصغر ابعاضها
خلعت صورها ولبست صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة وهي صورة متوسطة
بين صور العناصر او صورة اخرى من النوعيات على اختلاف الرأيين فان صورة البسائط لو لم تكن
محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لان المزاج انما يتصور عند بقاء الممتزجات والقول بالمزاج
مبني على الاستحالة في الكيف وقد انكر طائفة من المتكلمين ومن اصحاب الخليط القائلين بانه لا تغير
في الكيفية ولا في الصورة وزعموا ان العناصر الاربع لا توجد صرفة بل هي مختلطة من تلك الطبائع
ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها
ما كان كامنا فيها فيحس ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن منها ما كان بارزا

فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا [illegible] يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على
سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء يسخن فانه ربما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
مشتركان في ان الماء لم يصر حارا بل الحار اجزاء نارية خالطته ويفترقان بان احدهما ان النار وردت
من داخل الماء والثاني انها وردت عليه من خارج والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين المذهبين
والذي يدل على بطلان المذهب الاول ان النار الكبيرة منفصلة عن خشبة [illegible] ومتى ظاهر الحجر
وباطنه ما لو كانت كامنة فيها لا حس بها ولا يمنع عقلك ان تحكم بكون جميع النار المنفصل عنها والباقية فيها
والذي يدل على بطلان المذهب الثاني حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما لا يطلع عليه احد الخواص
الثلاثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يطلع
عليه الا ظنية قال ثم يختلف الامزجة في الاعتدال عسرتها وبعدها من الاعتدال مع عدم
تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط وهي تسعة اقول
المزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعدنيات والنباتات والحيوانات بيــان ذلك
ان المركبات ثلاثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة له نفس غاذية وهي نامية ومولدة
للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة
متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات فان الكمال ينقسم الى منوع من صورة كالانسانية
وهو اول لشيء حاصل في المادة والى غير منوع وعرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض النوع بعد الكمال الاول
فهذه الصور كمالات تختلف الاثار بسببها فان الحيواني ما يصدر من النباتي وما يصدر من المعدني
من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع لا تحصر بعضها فوق بعض ولذلك يشتمل كل نوع على
اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف
ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبداء
المفارق فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور
المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس
هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون سببها لا يزيد على الاربعة فهو اذن بحسب احوالها
في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات
والمزاجات بحسب اختلاف التركيب ولما كان امكان القسمة في الاسطقسات غير متناه كان امكان التراكيب
غير متناه وكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب [illegible] الاختلاف
المركبات فكان امكان اشخاص المركبات غير متناه وان كان لكل نوع مزاج له عرض بين افراط وتفريط لو جاوز
ذلك الطرف لم يكن ذلك النوع لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة المشخصة
بحسب انقسام الاسطقسات التي وقع بها هذا المزاج النوعي ولا يخرج شيء من تلك الاشخاص عن حقيقة
المزاج الذي يكون لذلك النوع والامزجـــة تسع وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج
ان كانت [illegible] فهو المعتدل [illegible] المعتدل اما خرج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام

الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او خرج
عن الاعتدال في الكيفيتين ولا يمكن في متضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية
والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وتقاومه اذ لو كان له وجود فلا يخلو
اما ان يكون له ميل طبيعي الى مكان او لا وكلا القسمين باطل اما الثاني فظاهر لانه يمتنع وجود جسم لا ميل له
الى مكان واما الاول فلانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان فلا يخلو اما ان يكون ذلك المكان مكان احد بسائطه
او غيره والثاني باطل اذ لا مكان للمركب غير مكان بسائطه والا لزم الخلاء بعد حدوث المركب وكذا
الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد بسائطه لزم الترجيح بلا مرجح ضرورة تساوي البسائط
فيه فلا يوجد المعتدل الحقيقي فالموجود من الامزجة ما هو خارج عن الاعتدال وقد يطلق المعتدل على ما توفر
عليه من الاسطقسات بكمالها وكيفياتها القسط الذي يليق به والمعتدل بهذا المعنى موجود وهو
ماخوذ من العدل في القسمة والاول من التعادل وان لم يتوفر عليه ذلك سمي خارجا عن الاعتدال
والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه اما احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب
او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها
الا الثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة قال الفصــل الثالث
في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند
[illegible] لمثل مع فرض نقصانه عنه اقول لما ذكر في الفصل مباحث الاجسام واقسامها
وانجر البحث عندنا الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصــل بقية احكام الاجسام وهي انه يشترك
الاجسام في وجوب التناهي لانه يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي
اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود
بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنــا ان كل ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه
غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض خطا
اخر بعد مبدأ ذلك الخط بذراع فيحصل في الوهم خطان المفروض الاول والمفروض الثاني ويكون
الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع فنطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني
ولا ينطبق على الاول والا لزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني لزم ان يكون
متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فلزم تناهيهما على
تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وما ورد على هذا البرهان من الاعتراضات قد ذكر في امتناع التسلسل
مع الجواب عنها قال ولحفظ النسبة بين [illegible] مع وجوب اتصاف الثاني به
اقول هذا برهان اخر على وجوب تناهي الابعاد تقريــره ان الابعاد متناهية لان النسبة
بين ضلعي الزاوية وهما المستقيمان الضلعان على ان البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين
بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة
اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا واذا البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام

يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو محال يجب ان يكون الضلعان
الصاعدان متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما يتزايد بقدرهما لزم ان يكون البعد بينهما
غير متناه وقد قلنا يجب ان يكون متناهيا هذا خلف واذا كانا متناهيين لزم ان يكون الابعاد متناهية والا
لزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا تناهيهما هذا خلف قال واتحاد الحد وانتفاء
القسمة فيه دل على الوحدة اقول اختلفوا في ان الاجسام هل تتماثل في حقيقة الجسمية اي الجسم الصادق
على جميع الاجسام حقيقة واحدة ام لا فذهب جمهور الحكماء الى ان حقيقة الجسم في الجميع واحدة وخالفهم النظام
واحتج المصنف على ما ذهب اليه جمهور الحكماء فقال اتحاد الحد الدال على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف
الاقوال فيه وانتفاء القسمة دال على الوحدة اي على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها
في حد واحد من غير ان تقع فيه قسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل في حد الانسان والفرس وانما قلنا ان حد
الجسم واحد عند كل قوم فان عند الاوائل لجميع الاجسام من حيث هي جسم حد واحد وهو قولنا انه الجوهر
القابل للابعاد الثلاثة وعند المتكلمين لجميعها ايضا من حيث هي جسم واحد وهو الطويل العريض العميق
ولا قسمة في كل من الحدين واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان تخالف الخواص
يستلزم تخالف الانواع لا تخالف مفهوم الحد قال والضرورة قضت ببقائها اقول
ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام
وقيل ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقيــل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء
فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها وقيــل انه [illegible] لانه قال بان [illegible] من المؤثر غير معقول وان لا ضد
للاجسام حتى يقولوا انتفى بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام [illegible] عند العلة فلا بد من القول بانها
لا تبقى كما قيل في الاعراض قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة
كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اقول يجوز خلو الاجسام
عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن
هذه الكيفيات ونقل عن ابي الحسن الاشعري خلافه واستدل على ما يقال عنه بقياس الخلو عن الكون
فانه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ويقاس ما قبل الاتصاف على ما بعد الاتصاف فان
العادة قد جرت على ان الالوان عقيب زوالها وكما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوها قبل الاتصاف
قياسا عليه ومنع القياس الاول لخلوه عن الجامع والقياس الثاني الفرق فان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف
على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق وان امتنع الحكم في الاصل
وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف والاجسام مرئية بوسط اللون والضوء ليست مرئية [illegible]
شيء والاراي المراد وهذا الحكم ضروري لا احتياج له الى دليل قال والاجسام كلها حادثة لعدم
انفكاكها عن حركات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر اما في
حركاتها فلان وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ووجوب زيادة المتصف
باحدهما على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك
عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة اقول اعلم ان مسألة حدوث الاجسام من المسائل المعضلة التي تحيرت

بينها الا الايات اهل الملل من المليين واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها وذهب جمهور الحكماء
والدهرية الى قدمها واحتج المصنف على حدوثها بالحجة التي اعتمد جمهور المتكلمين تقريرها ان الاجسام
كلها حادثة لانها لا تخلو من حركات حادثة متناهية وكل ما هذا شانه يكون حادثا اما الصغرى فلان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا بد وان يكون له وضع فلا يخلو اما ان يكون باقيا على ذلك الوضع او منتقلا
عنه الى وضع اخر فان كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني يكون متحركا وكل منهما حادث اما الحركة فلانها
تقتضي المسبوقية بالغير والقديم لا يكون مسبوقا بالغير اما الاول فلان الحركة ماهيتها انها انتقال
من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى اخرى لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن
حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير واما الثانية فظاهرة لان القديم لا يسبقه
غيره واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله والتالي باطل اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا
لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته فيفتقر الى مؤثر ولا بد من انتهائه الى الواجب لذاته دفعا للتسلسل
وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا والثاني باطل لان فعل المختار حادث لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود
والقديم ليس بحادث فتعين الاول وحينئذ ان لم يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب
الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان حادثا عاد التقسيم في احتياجه وان كان واجبا لزم من
وجوب العلة او الشرط امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلان اثبات اهل الفلكيات
والعنصريات الحركة فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين واما بيان تناهي جزئيات
الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق بان نفرض جملة من حركات غير متناهية من احد الجانبين
متناهية من الجانب الاخر وننقص منها قدرا متناهيا ونطبق بين الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على
الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى نقابل كل فرد من افراد احدى الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة
الاخرى فان لم تنقص الجملة الناقصة من الزائدة في الطرف الاخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال
فان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية في الجانب الاخر والزائد زاد عليها بقدر
متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرض انه غير متناه منه
هذا خلف قوله ولا يوصف اشارة الى دليل على تناهي جزئيات الحادثات المترتبة تقريره
ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي كونه سابقا على ما بعده وكونه لاحقا لما قبله والاعتباران
مختلفان وان كانتا في ذات واحدة فاذا اعتبر الحوادث الماضية المعدودة من الان مرتين احدهما من حيث
كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار
المتطابقتين في الوجود وجب زيادة المتصف باحدهما على المتصف بالاخرى اي يجب كون السوابق اكثر
من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذا اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل
انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بقدر متناه متناهية فلزم تناهي ما فرض انه غير متناه
هذا خلف واما بيان ان كل ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية فهو حادث فلان الضرورة قضت
بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لان ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لو كان قديما فلا يخلو اما ان يكون
في القديم منفكا عن الحوادث او لا والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول يلزم منه خلاف المقدر فثبت

آخر

ان الاجسام حادثة ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير انها تقتضي
ان نوعها مسبوقا بالغير فممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزء منها اذا وقع مسبوقا بالغير
فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها مسبوقا بالغير حتى يلزم ان لا يكون
قديمة فانه يجوز ان يكون كل جزئي من الجزئيات مسبوقا بالغير ويكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها لا يكون
مسبوقا بالغير ويكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها بمعنى انه لا يكون مسبوقا بشيء اخر غير اجزائه فان قيل
ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر يقتضي ومن امر يحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير
وماهية القديم غير مسبوقة بالغير اجيب بان نوع الحركة باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة
ولم يدل دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم بل الدليل دل على ان جزئياتها مسبوقة بالعدم فجاز ان يكون
ماهية الحركة موصوفة بالدوام واشخاصها لا يكون كذلك والتركيب من امر يقتضي ومن امر يحصل يرجع الى
اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها جاز ان يكون قديما وايضا لقائل ان يقول لا نسلم ان السكون
اذا توقف على شرط ممكن وعاد التقسيم فيه يلزم منه محال ولم لا يجوز ان يكون كل شرط مشروطا بشرط اخر
قبله لا الى اول واما ما قيل في تناهي الحوادث ففيه نظر اما التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم وذلك
انما يتصور بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم وانما قلنا ان الترتيب لا يقع
الا في الوهم لان جزئيات الحركة لا توجد معا في الخارج فلا يقع التطبيق فيها في الوجود والحاصل ان التطبيق
انما يتم ان حصل جملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما ورود السبق واللحوق في
كل حادث فلانه ايضا يتوقف على حصول السوابق في الوهم او في الخارج وهو غير متصور لما ذكرنا في التطبيق
قال ولما استحال قيام الاعراض الا بها لزم حدوثها اقول لما فرغ من بيان حدوث
الاجسام اشار الى حدوث الاعراض اي الجسمانية ايضا وذلك لان الاعراض الجسمانية يستحيل
قيامها الا بالاجسام فيكون متوقفة على الاجسام الحادثة والمتوقف على الحادث حادث قال
ولعدم الحدوث بوقت اذ الحدوث قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر والمادة منتفية والقبلية لا تستدعي الزمان
ودليل تحققه اقول لما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين
بقدمها وتقرير الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لكان لها مؤثر ولا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا
والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا والثاني باطل لاستلزامه الدور او التسلسل وكلاهما محال
فاذن لا بد لها من مؤثر قديم او حادث ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم وذلك المؤثر لا يخلو
اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا في الازل او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله
حصول اثاره او لا فان كان الاول لزم قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف مع انه هو المدعى والثاني
لا يجب كان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود
تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على
اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر او لا يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص
معتبرا في المؤثرية وهو كان حاصلا هذا خلف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوي على
الاخر من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره حاصلا

لكون

في الازل فلا بد وان يتوقف على حادث اخر فذلك الحادث لا بد له من مؤثر فينقل الكلام اليه ونقول ذلك
اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان الثاني لزم الدور او التسلسل وان كان الاول يعاد ذلك المؤثر
في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث او لا فان كان الثاني لزم ما مر وان كان الاول ينقل الكلام اليه
ويلزم اما العدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول لها وهو محال تقرير الجواب ان اختصاص حدوث
الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه او لا وقت قبل ذلك الوقت فان الاوقات التي يطلب فيها
المرجح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة ووجود الزمان
انما ابتدأ مع اول وجود العالم ولا يمكن توقع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا
ولقائل ان يقول اذا لم يمكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا يكون ابتداء سائر
الموجودات ممتنعا لذاته وحينئذ يلزم الانقلاب او لغيره فيتوقف على انتفاء ذلك الغير فلا يكون كل ما لا بد منه
في المؤثرية حاصلا في الازل هذا خلف وتقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا لذاته
لزم من قدمه قدم الاثر وان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد ناقصا لذاته
تقرير الجواب ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا لا يكون لفعله غاية هذا على راي بعض
وعند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية هو نفس الفاعل لا انه يحتاج في الفعل
لذاته ولا انه يتوقف الكمال تقرير الدليل الثالث ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها
ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها بل متقوما
لها وهو المادة بل لو كانت المادة حادثة افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة ويلزم
من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه تقرير الجواب انا بينا ان المادة منتفية
وان الحادث لا يستدعي مادة وقد عرفت ما فيه تقرير الدليل الرابع ان قبل كل حادث حادث لا الى اول
وهذا ينافي القول بحدوث العالم وانما قلنا ان قبل كل حادث حادثا لا الى اول لان الزمان لا يقبل العدم
الزماني لان كل حادث فعدمه سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون
قبل وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعد وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل اول الحوادث حادث اخر والكلام فيه
كما في الاول فقبل كل حادث لا الى اول تقرير الجواب ان القبلية لا تستدعي الزمان وقد مر تحقيقه
وقد عرفت ما فيه واعلم ان لكل حادث عللا اربعا الفاعل والغاية والمادة والصورة وهذه الدلائل
الاربع ماخوذة من هذه الاربع الاول من العلة الفاعلية الثاني من الغائية الثالث من المادة الرابع من الصورة
قال الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة
وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده ولا لما امتنع
صلاحية التاثير عنه لان المؤثر مختار اقول لما فرغ من مباحث الاجسام شرع في الجواهر
المجردة اعني العقول والنفوس اما العقل وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف
فقد انكره المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشارك الباري تعالى في هذا المعنى
فلزم ان يكون ذات الباري مركبا من الامر المشترك وما به الامتياز وهو محال والجواب ان المشاركة
في العوارض لا تستلزم التركيب في الذات والى هذا اشار بقوله اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه

فصل الرابع في الجواهر المجردة

ثم قال المصنف وادلة وجوده مدخولة اي ضعيفة مزيفة منها ان الله تعالى واحد من جميع الجهات
فالصادر عنه لا يكون الا واحدا بسيطا فلا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر عنه الاجسام والا لصدر عنه
امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وليس واحد منهما علة للاخرى ولا واسطة مطلقة للاخرى والا لزم
تقدم احديهما على الاخرى بالشخص وليس كذلك بل يحتاجان معا الى علة موجدة لكل واحد منهما فلو كان الجسم هو
المعلول الاول لزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران وقد عرفت بطلان ذلك ولا يجوز ان يكون صورة
او نفسا لان كل واحدة منهما مشروطة بالمادة في فاعليتها اما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها
وتشخصها موقوف على المادة واما النفس فلان فعلها موقوف على الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول
الاول هو الصورة او النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة ضرورة كون المادة متاخرة عنها لانها
معلولة لها ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط في تاثيره لما فرض لاحقا على ذلك
اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق لمشروط هو الصورة او النفس
في تاثيره لما فرض لاحقا اعني المادة ولا يجوز ان يكون عرضا والا لزم ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لان
لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع ان يسبق العرض على الجوهر اذ الجوهر شرط في وجود العرض
والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الجوهر ولا يجوز
ان يكون المعلول الاول المادة لان المادة لو كانت هي المعلول الاول لكان لها صلاحية التاثير لان المعلول الاول مؤثر
فيما بعده لكن المادة امتنعت عنها صلاحية التاثير لان المادة هي القابلة فقط وما هو قابل فقط لا يصلح للتاثير
لان نسبة القبول الامكان الخاص ونسبة الفعل الوجوب ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى شيء واحد له
نسبة الوجوب ونسبة الامكان والى هذا اشار بقوله ولا لما امتنعت صلاحية التاثير عنه اي لا سبق
لما امتنعت صلاحيته عنه لانه امتنعت عنه صلاحية التاثير لو كان سابقا لم لم يكن مؤثرا بالنسبة
الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما امتنعت عنه صلاحية التاثير فاعلا ايضا لو كان الهيولى هي المعلول الاول
لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل لان المعلول الاول
لا بد وان يكون ممكنا والممكن اما عرض او جوهر والجواهر منحصرة في الخمسة وقد بين امتناع ان يكون المعلول الاول عرضا
او واحدا من الجواهر الاربعة التي هي غير العقل فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل واما بيان ضعفه
فلان الله تعالى كما ستعلم مختار والمختار يجوز ان يتعدد اثاره وانما لم نذكر هذا بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها
هذا الدليل وللقائل ان يقول على تقدير كونه موجبا لا نسلم انه واحد من جميع الجهات فان الوجود المطلق
مقول بالتشكيك وحينئذ يكون الواجب فردا من الوجود المطلق لعارض له ويجوز ان يصدر عنه باعتبار الوجود
المطلق ولئن عرضه عقليا يجوز ان يكون حيثية الصدور كثيرة في المعلول الاول قال
وقولهم استدارة الحركة موجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل محال وقوة توجب
الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع
طلب المحال اقول هذا دليل اخر على اثبات العقول مع ما ورد عليه ولما كان هذا الدليل متوقفا
على مقدمات لم تتبين في المتن احتجنا الى ان نورد على وجه يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث لم يبق اشتباه
تقرير الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي بعرض ابلى بما يسر عليه من الوضع والمحاذاة من بعض

المادة

بحسب طبايعها لان المطالع التي للاجزاء المفروضة واحيانا المقلوعة عنها جارية وبلك المقلق لا يتصور الا بالميل
لان الحركة بدون الميل محال لما سيعرف فيجوز ان يكون في طباعها ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة
لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الاجرام السماوية مبدأ ميل مستدير ووجود مبدأ الميل
المستدير في الجرم البسيط دل على انه ان يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي
ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ودليل مستقيم يمنع وجوده عند الاجرام السماوية
ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل بعدما تبين مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي
متحركة بالاستدارة والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية لان الحركات اما قسرية او طبيعية او ارادية
وذلك لان مبدأها اما خارج عن المتحرك فتكون قسرية او غير خارج وحينئذ اما ان يكون بدون شعور فتكون طبيعية
او مع شعور فتكون ارادية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة يكون تركه المتوجه اليه
من التوجه اليه فلو كانت طبيعية لزم ان يكون حركة واحدة مطلوبة بالطبع ومهروبا عنه بالطبع اليه ويكون طالبا للحركة
وضعا ما بالطبع في موضع ويتركه هاربا منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا او المتروك
بالطبع مطلوبا بالطبع لا يقال لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما
مطلوبة بالطبع غير هارب منه لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل انما تطلب لغيرها
فان المتحرك الذي هو القار الذات المقتضي لذاته ما لا قرار له لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له
في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له ولو المقتضي لها انما تقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء اخر يتحصل بها
ويكون المقتضية لذاته ذلك المحرك من ذلك الشيء لا الحركة والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا
فان الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير معين لم يكن ارادية حينئذ لاستدارة
حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة المتحرك تستلزم الحسنة بالكامل اي النسبة الذاتية التي
كانت حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة تقتضي ان يكون المريد المحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي
او عقلي وذلك لان ذلك الشيء اما ان يتصور ما هو من نوع الركبة او لا والاول هو الحسي والثاني هو العقلي
فان كان حسيا يكون الحركة صادرة عن تصور حسي والصادر عن المتصور الحسي يكون الداعي اليه اما جلب ملائم او دفع
منافر والذي لجلب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاجرام الحسية لا تخلو
عنهما ولا يجوز ان يكون الداعي شهوانيا او غضبيا لان الشهوة والغضب مخصصان بالفعل الذي ينفعل ويتغير
من حال ملائم الى حال غير ملائم وبالعكس والاجرام السماوية لا تخرق ولا تكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل
ولا تتحلل ولا تكاثف ولا تستحيل لما عرفت فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائم الى حال بخلافها
فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها الداعي شهواني او غضبي فلا يكون عرضها امر حسيا فتعين ان يكون
عرضها امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يكون حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة
عن تصور عقلي لذات عالمة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون غرضها محالا وانما قلنا التصور العقلي
لذات عالمة مجردة عن الغواشي الجزئية لما سيعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها فلا بد وان يكون الامر ممكن حصوله
بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون حصوله مطلوبا او محققا والاول باطل لان الحركة ولجة الدوام
يستفي على امر واجب الدوام والمطلوب لا يجب دوامه فيتعين ان يكون حصوله محققا ومع اما ان يكون عائدا الى المتحرك

اي العالم العنصري او الى نفسها او الى امر اعلى منها والاول والثالث محال لانه لا يلزم استكمال الكامل بالناقص
فتعين ان يكون الغرض عائدا الى انفسها وحينئذ يكون الغرض اما ذاتا او صفة وعلى التقديرين اما ان ينال او لا ينال
فان لم ينل فاما ان ينال ما يشبهه او لا ينال فان كان الاول والثالث وجب انقطاع الحركة وذلك لانه اذا
حصل او يئس من طلبه وجب انقطاعها واذا لم ينله ولا ما يشبهه ينتهي الى اليأس ابدا فيجب ان ينقطع الحركة لانه
لا يكون محقق الحصول وقد عرفت ان دوام الحركات راجع على ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض هو
ان ينال شبه ذات او صفة وينال الشبه اما دفعة او على سبيل التعاقب والاول باطل والا لوجب انقطاعها
فتعين الثاني ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه به واجبا والا لكان التشبه به في جميع السماويات واحدا
وليس كذلك ولا يجوز ان يكون عنصرا او عرضا له والا لزم ان يكون الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون
جرما سماويا او نفسا سماوية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في الجهة والسرعة والبطء
وليس كذلك واذا ثبت انه لا يجوز ان يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية ظهر انه ليس بعرض فيهما فتعين ان يكون
المتشبه به هو العقل ولا يجوز ان يكون عقلا واحدا والا لاتفقت الحركات في جهاتها وكيفيتها وليس كذلك
فتعين ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هذا تقرير الدليل واما تقريره صحيح فلانه موقوف على دوام الحركة
وقد عرفت ان الحركة لها بداية فلا تكون دائمة والاساس لقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا
الدليل متوقف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعه حسب ما ابطلنا دوره والقياس على حصر الطلب
في الاقسام التي ذكرت والحصر فيها ممنوع وايضا يمكن ان ينازع في امتناع طلب المحال فان للعاقل
ان يقول لم لا يجوز ان تحرك الاجرام السماوية لغرض ممتنع الحصول وما ذكرتم من ان امتناع طلب المحال ضعيف
هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركاتها على الاستقامة ووجوب الميل
المستدير في طباعها ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات وكل واحد من مقدمات الدليل يمكن ان ينازع فيها
قال ودوامها لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علة الاقوى الاضعف لامتناع الاتحاد التالي اقول
هذا اشارة الى دليل اخر على اثبات العقول مع الجواب عنه والدليل عليه انه لا علية بين المتضايفين
اي الحاوي والمحوي اي لا يكون الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة للحاوي اما بيان ان الحاوي
لا يكون علة للمحوي فلانه لو كان الحاوي علة المحوي لزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا بالذات والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة المحوي لكان متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحوي
ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب على وجود المعلول ووجوبه واذا اعتبر تشخص الحاوي العلة
كان مع المحوي المعلول امكان وجوده لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
واما الوجود والوجوب فبعد وجود الحاوي ووجوبه فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي
او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء المحوي واجبا مع وجوب الحاوي لان عدم الخلاء
داخل الحاوي امر تابع لاعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه لكنا قدمنا ان الخلاء المحوي
لا يكون واجبا مع وجوب الحاوي فلزم ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوي ايضا غير واجب مع وجوب الحاوي
فيكون ممكنا مع وجوب الحاوي وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته فثبت ان الحاوي ليس بعلة للمحوي واما ان المحوي
ليس بعلة للحاوي فلانه لو كان المحوي علة للحاوي لزم ان يكون الاقوى والاعظم معلولا بالاضعف والاصغر

فان الحاوي اقوى واعظم من المحوي والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا
علة لجسم اخر وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا
بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما يتقوم بمادتها فلذلك ما يصدر عنها
بعد تقومها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا
لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان له وضع خاص بالنسبة الى
جرمها فاذن الجسم انما يفعل بصورته بمشاركة الوضع والفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له
والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا لما له وضع بالقياس اليه وما يكون علة الجسم
لا بد وان يكون علة لجزئيه اعني المادة والصورة فلو كان الجسم علة الجسم لزم ان يكون علة لجزئيه لكن لا وضع لجزئي
الجسم بالنسبة الى جسم اخر حتى يوجدهما اولا لان علة الايجاد لا يكون لجزئيه وجود فضلا عن ان يكون لهما وضع
فاذن الجسم لا يكون علة لجسم اخر وبهذا يعرف ان الصورة والنفس والاعراض القائمة بها لا يكون علة لجسم اخر وكذلك
الهيولى لا يكون علة له وكذلك لا واجب لذاته فتعين ان يكون علة الجسم هو العقل هذا تقرير الدليل
واما تقرير الجواب فان يقال لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا
لذاته لكن عدمه لا يكون واجبا لذاته لان يكون عدمه واجبا لذاته ينافي كونه مع اعني وجود المحوي واجبا بغيره
ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان يكون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع اعني المحوي واجبا بغيره انه
ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فنسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق
المنافي انتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحوي واجبا بغيره الذي هو الحاوي وانتفاء هذا لا يوجب الا ان يكون
المحوي واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا انتفاء وجوبه بالحاوي لا انتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم وان اردتم ان عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا
بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بغير الحاوي لا يستلزم امكان الخلاء اذ المراد بكون
الحاوي علة للمحوي ان الخلاء لا يعرض بارتفاع المحوي مطلقا بل انما يعرض بارتفاع المحوي من حيث هو محوي
فلا بأن يفرض محيط لا حشو له يعرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان
الخلاء لازما لوجوب المحوي لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجود المحوي بالغير ولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
ان الخلاء ذاته يقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره انما يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان يفرض محيط لا حشو له
تعرض له الابعاد فتصور هذا الخلاء قال واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة
بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور والمباينة في الاقتضاء وبطلان احدهما مع ثبوت
الاخر ولما صح التعقل عند المشاركة وابدالها فيه اقول لما فرغ من مباحث العقل شرع في مباحث
النفس وهي احد الانواع الخمسة التي الجوهر وعرفها بانها كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة
بالقوة والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول وثان فالاول هو الذي يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة
للمادة حتى صارت بها نوعا بالفعل وهو الثاني والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع للسيف والرؤية
والاحساس والحركة للانسان فان هذه كمالات للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج في ان يصير نوعا بالفعل

الى حصول هذه الاشياء له بالفعل واذا عرفت هذا فقوله النفس كمال اول واحترازا به عن الكمالات الثانية
والكمالات لا بد وان يكون بالنسبة الى شيء والنفس هي كمال الجسم والجسم المأخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي
لا المادي لان الكمال انما يكون كمالا بالنسبة الى ما يكون ناقصا ومتم به والطبيعة الجنسية هي التي يكون ناقصة
محتاجة الى ما يحصلها ويتممها وقوله طبيعي احتراز عن الكمال الاول للجسم الصناعي كالسرير فانه لا يكون نفسا
وقوله الي اي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات يستعين بها احتراز عن صور البسائط والمعدنيات
فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية وقوله ذي حيوة بالقوة اي يمكن
ان يصدر عنه ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية
والنطق واعلم ان هذا التعريف تناول النفوس الارضية اعني النباتية والحيوانية والانسانية
والنفوس الفلكية على راي من يرى ان الفلك يفعل بالآلات ومن قال ان كل فلك يشتمل على عدة كرات
ثم فعله بمجموع تلك الكرات وهي الآلات لنفس ذلك الفلك وان لم يكن لكل كرة منها نفس مفرد بل النفس يكون
الا للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى راي من يرى ان كل كرة لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف
شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية والفلكية باشتراك اللفظ ولما عرف النفس
اراد ان يبين ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه ما ثبت اولا مغايرتها للمزاج بادلة ثلاثة
تقرير الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك
انما يجبرها على الاجتماع والتأليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف
الموقوف على النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على حصول النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور
لانه حينئذ يلزم توقف النفس على الانفكاك على النفس لكن الدور مستحيل فيكون النفس مغايرة للمزاج
والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل لان المركبات يستعد لقبول
كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فلا بد ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى
فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور اجيب بان علة
الالتيام من اجزاء المني هي نفس الابوين وعلة الالتيام من اجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن
والى اخر العمر هو نفس المولود فالمزاج الذي هو شرط صدور الكمال الاول من المبدأ هو المزاج الواقع في
اجزاء المني التي يكون نفس الابوين جامعها والمزاج الذي يكون النفس شرطا في حصوله هو المزاج الواقع
في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني بسبب انضمام اجزاء اخر اليها فلا يلزم الدور تقرير الوجه الثاني
ان النفس مغايرة للمزاج لانهما متمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي
السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء
يدل على تغاير المقتضيين فيكون النفس مغايرة للمزاج تقرير الوجه الثالث ان المزاج مغاير للنفس
لان النفس باقية عند بطلان المزاج لانه اذا ورد كيفية متضادة للكيفية المزاجية بطل الكيفية المزاجية
فيكون النفس مدركة لها فيكون باقية عند ورود تلك الكيفية والذي يبطل مغاير لما لا يبطل فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المدرك الباقي هو المزاج المتجدد عند القا الضد اجيب بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا
لان المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك والمزاج الثاني لشابه الكيفية المضادة للمزاج الاول فلا ينفعل عنها

انتاج

لنفس
في ا[illegible]

نقرركم

فلا يكون مدركا لها فقوله والمانع وابطال الاول معطوفان على قوله لا استحالة الدور ولما بين مغايرة النفس للمزاج
اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان يبين مغايرتها للجملة اما الاول فلان الانسان
لا يغفل عن ذاته حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يغرب ذاته عن ذاته ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة
والباطنة والقوى والحواس فذاته اعني النفس الناطقة غير هذه الاشياء واما الثاني فلان الانسان غير
في الجملة وغافل في نفسه الناطقة عما به المغايرة مغاير لما به المشاركة فالنفس غير الجملة ولما بين ان النفس غير الجملة
ذكر دليلا اخر على مغايرتها للمزاج والبدن واعضائه واجزائه والجملة تقريره ان هذه الامور متبدلة
في الانسان دائما والنفس باقية بحالها فان الانسان يشعر بانه هو الذي كان
منذ سبعين سنة واكثر والمتبدل مغاير لغير المتبدل فالنفس غير هذه الاشياء قال وهي مجردة لتجرد عارضها
وعدم انقسامها وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا
ولاستغنائها في العارض عن المحل ... والاستغنا التبعية ولحصول الضد اقول لما بين مغايرة
النفس للمزاج والبدن واجزائه والجملة اراد ان يبين تجردها اي كونها ليست بجسم ولا جسمانية واحتج
على تجردها بسبعة وجوه تقرير الاول منها ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المطبوعة فيها
مجردة اي ليست بجسم ولا جسمانية فلزم ان تكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة اما بيان الاول فلان
الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلانه لو لم يكن مجردا لكان مخصصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك
فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين هذا خلف واما بيان الثاني فلان النفس الناطقة
التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص
المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه تقرير الوجه الثاني ان
النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة ليست بمادية اما الصغرى فلان
في المعقولات معاني غير منقسمة لا محالة والا لكان كل معقول من معقولات غير متناهية بالفعل ... وحصول
المعقولات عند حصول ما تتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
لا بد فيها من واحد بالفعل فاذا عقل الواحد من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فمحلها الذي هو عاقلها
اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال
فثبت ان الناطقة غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت من العلم الطبيعي وما تقدم قيل عليه
لا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فان الخط منقسم والنقطة الحالة فيه غير منقسمة ولا نسلم ان كل
مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة والجواب عن الاول ان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان
حلول الحال فيه من حيث ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان حلول الحال فيه من حيث لحوق طبيعة
اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والصورة العقلية انما حلت العاقل من حيث هو ذلك العاقل
لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة انما حلت في الخط لا من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات
والجواب عن الثاني ان المراد من قولنا لا شيء من الماديات بغير منقسم انه لا شيء من الجواهر المادية بغير منقسم

وكانه نبه بهذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لان جوهريتها تعرف مما سبق بالتقديس تقرير الوجه الثالث
ان النفس الناطقة تقوى على ما يعجز منه المقارنات اعني القوى المقارنة للمادة فلا تكون النفس الناطقة مقارنة للمادة
بيان ذلك ان النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها والقوى المقارنة للمادة لا تدرك
ذاتها ولا ادراكاتها وايضا القوى المقارنة للمادة لا تنطبع فيها الكليات والنفس الناطقة ينطبع فيها
الكليات تقرير الوجه الرابع ان النفس الناطقة غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لان حصول عارض
النفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطع اي لان حصول تعقل النفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها
منقطع اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لكل عضو من اعضائه اي حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في عضو من الاعضاء لكانت دائمة التعقل او غير متعقلة له اصلا وذلك لان تعقلها
لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته لها لا بالحلول اما ان يكون الصورة الحاصلة لذلك العضو كافية في تعقلها له
او لم يكن كافية فان كان الاول لزم تعقلها دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة لها والفرض انها كافية في
تعقلها له وان كان الثاني فلا تعقله البتة لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له لكان تعقلها
بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل لها صورة
مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة لان مقارن الحال مقارن المحل لكن يمتنع ان يقارن
المحل صورة اخرى مماثلة للصورة الاولى لاجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع ولقائل ان يعترض على هذا
بانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة
ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة
المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية
لان المناسبة بين السواد والبياض اتم من المناسبة بين المعقول من السماء وبين السماء الموجود لان السواد والبياض
مشتركان في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين والصورة المعقولة من السماء عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس
وايضا لا نسلم ان العاقل اذا كان يعقل محله بصورة مساوية له يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل
واحد وذلك لان احديهما حالة في العاقل والاخرى في محلها وايضا لم يبين هذا الدليل ان النفس
عالمة بصفاتها ولوازمها او غير عالمة بها في وقت من الاوقات والجواب عن الاول ان ماهية
الشيء عبارة عما حصل في العقل من ذلك الشيء دون لواحقه الخارجة عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء
مساوية لماهية الشيء ... تلك الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء الموجود في
تمام الماهية قول باطل لان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية السماء واما السواد والبياض فغير
متساويين في تمام المعقولية لان كل واحد منهما متميز عن الاخر بفصل مقوم لحقيقته بعد اشتراكهما في مطلق
اللون فلا يكونان متساويين في تمام الماهية بخلاف الصورة المعقولة من السماء والسماء الموجودة في الخارج
فانهما متساويتان في تمام الماهية وان اختلفتا في العوارض واختلاف العوارض لا ينافي التساوي في تمام الماهية
بخلاف اختلاف الفصول والجواب عن الثاني ان الصورة الحالة في العاقل لا بد وان يكون حالة في محلها اذا كانت
العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت تعقل بمشاركة المحل لان كل عاقل جسماني انما يكون
عاقلا بمشاركة الجسم فلو لم يحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان تعقلها بمشاركة الجسم فلا يكون جسمانية هذا خلف

فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في المحل فقط والاخرى حالة فيه وفي العاقل ايضا
اجيب بان هذا النوع من الحلول اقتران ما واقتران الشيء باحد المتساويين المتماثلين دون الاخر غير معقول
ومع ذلك فالمحال المذكور باق لانه حينئذ يكون الصورتان المتحدتان في تمام الماهية حالتين في محل واحد والجواب
عن الثالث ان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها
مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة
للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم
المقايسة تقرير الوجه الخامس ان عارض النفس الناطقة مستغن عن المادة واستغناء العارض عن المادة
يوجب استغناء معروضه عنها اما الاول فلان عارض النفس الناطقة الصورة العقلية والصورة العقلية مستغنية
عن المادة والا لكانت مخصوصة بمقدار واين ووضع وليس كذلك واما بيان الثاني فلانه لو لم يستغن المعروض
عن المادة على تقدير استغناء عارضه عنها لزم ان يكون عارضه ايضا غير مستغن عنها لان احتياج المعروض
الى الشيء يستدعي احتياج عارضه اليه تقرير الوجه السادس ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان
القوى المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في الضعف والكلال وذلك لان القوى المنطبعة في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم
فيكون الجسم الة لها ولا تعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط واعتبر في
الحس والحركة والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال ولهذا فانه يقوى بعد ... لان الجسم صار ضعيفا
فلا يكون النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم تقرير الوجه السابع ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لان
القوى المنطبعة تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها وخصوصا الافعال القوية الشاقة وذلك لان
افاعيلها لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما يعمل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس
والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة ويوهنه وان كان ذلك الفعل مقتضى طبيعة القوة
لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتالف منها موضوعات تلك القوى فيكون تلك الطبائع منقسرة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والمقاومة والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا ولذلك لا يدرك بالرائحة الضعيفة عقيب
القوية فحصل ان القوى المنطبعة في الاجسام يكلها تكرر الافاعيل ويحصل للنفس الناطقة ضد ذلك اي النفس
الناطقة لا يكلها تكرر الافاعيل فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم واعلم ان هذه الوجوه السبعة مقنعة
للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للمجادلين والاعتراضات الواردة عليها ... وفائدة ايرادها وعدم الاكتفاء ببعضها
ان بعض النفوس ربما يطمئن الى بعض منها والبعض الى غيره والبعض لا يكتفي لتفاوت الاستعدادات بقبول
اليقينيات فيورد الجميع ليعم النفع بها ... فاورد
الجميع لهذا قال ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اقول ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وذهب
طائفة من المتقدمين الى انها متخالفة بالماهية واختار المصنف الاول واحتج عليه بان النفوس البشرية
داخلة تحت حد واحد على معنى ان حدا يشملها وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها حد واحد
... فيه نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى المعنى الكلي لا بالنسبة الى الجزئيات والمعنى الكلي الذي يكون
الحد بالنسبة اليه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا ولقائل ان يقول ان الحد الواحد ... على

تمام حقيقة النفوس وهذا كان مرفدا اتحادها بالنوع واما القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا
بانها تختلف في العوارض مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والبخل والشجاعة والجبن والعفة والفجور وليس ذلك
الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء
وقد يكون بالعكس وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا من اسباب الخارج لانها قد تكون
بحيث يقتضي خلقا والحاصل ضده فيعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس واختلاف اللوازم دال على اختلاف
الملزومات فقوله واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى رد هذا الدليل تقريره
ان اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس في الماهية لان الملزومات وان اختلفت بسبب اختلاف
اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس فقط بل النفوس والعوارض المختلفة ومجموع النفوس مع العوارض
اذا كان مختلفا لا يقتضي ان يكون كل جزء ايضا مختلفا حتى يلزم منه ان يكون النفوس مختلفة فانه يجوز ان يكون
اختلاف المجموع بسبب اختلاف الجزء الاخر اعني العوارض قال وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا
وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع اقول
ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو الحق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن تبعه
الى انها قديمة واختار الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان العالم
حادث عندهم والنفس من جملة العالم واما على قول الخصم اي ارسطو واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم
احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي ظاهر الفساد بيان
الملازمة ان النفس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت
واحدة لزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف
بالاسراف والتهور فلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول وان تكثرت بعد ما انقسمت والحال انها قبل
التعلق كانت واحدة ولم تكن الكثرة حاصلة وحينئذ يلزم بطلان النفس وحدوث نفسين اخريين فلزم بطلان
ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وان كانت كثيرة فلا يكون متحدة بالنوع لانها لو كانت
متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها
من غير اولوية وترجيح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا يكون متحدة بالنوع
فيلزم ثبوت ما يمتنع اي ثبوت اختلافها بالماهية الذي يمتنع وهذا هو الامر الثالث قال
وهي مع البدن على التساوي اقول اي النفس مع البدن على التساوي اي لا يكون لبدن
واحد الا نفس واحدة ولا لنفس الا بدن واحد وهذا حكم ضروري فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين
فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال ولو كان نفس واحدة يتعلق بما فوق بدن واحد لزم
ان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر وان يتصف كل منهما بما اتصف به الاخر وبطلان ذلك معلوم بالضرورة
قال ولا تفنى بفناء البدن اقول اي لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن لانها مجردة
في ذاتها وكما انها غير منطبعة في جسم تتقوم به انما هي ذات لها الة جسمانية واستحالة الجسم عن ان يكون الة لها
وحافظ للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها ولا يفسدها بل هي باقية بما يستفيد الوجود منه ولانها غير قابلة
للفناء لانها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد

والامكان كذا باتت يمكن الفساد وكل ممكن الفساد ذاتيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء
بالفعل بعينه لان محل قوة الفساد هو القابل للفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقا
بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذن فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة
والاخر الباقي بالفعل وكل مركب من امرين جوهرين ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا يلزم تركبها من الهيولى والصورة
فلا يكون النفس مجردة هذا خلف واعترض على هذا بان قوة الفساد هي امكان العدم وامكان العدم
عدمي ثبوتي ولا يستدعي محلا وايضا النفس حادثة ممكن مسبوق بامكان الوجود والامكان السابق
لا بد من محل كونها مادية فكذلك امكان الفساد والصلح لا يجوز ان يكون مركبة من هيولى وصورة غير الهيولى
لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون جسما والجواب عن الاول ان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي
وهو عرض وجودي فيستدعي محلا ثابتا والجواب عن الثاني ان كل واحد من الامكان السابق والامكان
الفساد لا يقتضي ان يكون مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجود قبل حدوث النفس يكون محلا لامكان
النفس الناطقة اي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة فيه لتصير كاملة بحدوث
النفس من مبداها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة بفساد البدن بحيث لا يمكن متعلقا
لتصرف اثر المدبر ينقطع علاقتها عنه وعلى هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث
هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث هو مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان
عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان
ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها
بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن
امكان حدوثها من حيث هي مدبرة ومتصرفة لا يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث
النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فالعرض صار محلا لامكان حدوثها
من حيث الذات وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث الذات لان
ابتداء الذات من حيث هي على حاله لا يقتضي انتفاؤها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع
اجزائه بخلاف تحققه فلا يجوز ان يكون محلا لامكان العدم لا بالذات ولا بالعرض فههنا هو الفرق بين
الامكان السابق وامكان الفساد والجواب عن الثالث ان الهيولى التي هي محل الهيولى
الاجسام لا بد ان يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرنا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ذات وضع او لا
والاول محال والا لزم ان يكون جسما وان يكون ذات وضع جزء لما لا وضع له وكلاهما محال والثاني لا يخلو اما
ان يكون ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كان كان عاقلة بذاتها لما سبق فكانت هي النفس وهذا خلف
جزء منها هو خلاف ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وان لم يكن ذات قوام
بانفرادها فاما ان يكون للبدن مدخل في اقامتها اولا والاول محال والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن
فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد بان ذلك والثاني يلزم منه ان يكون باقية لما لعمها ان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب
قال ولا تصير مبدا صورة لاخر والا بطل ما اصلنا من التعادل اقول
لما بين حدوث شرع في اعلى بطلان التناسخ على معنى ان النفس صار بعد الصورة بدن بلا انفكاك الى بدن آخر

ويصير مبدا صورة لاخر قوله والا اي لو صارت مبدا صورة لاخر بطل ما اصلناه من التعادل لو حوى لكن
لبدن واحد نفس واحدة والتالي باطل لما اصلناه من التعادل اما الملازمة فلان النفس حادثة لما مر وحدوثها
عن المبدا القديم موقوف على حصول شرط والا لم يكن حدوثها في الوقت المعين اولى من حدوثها في سائر
الاوقات وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن حدوث البدن علة لفيضان النفس عن المبدا القديم
فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وان يكون مستعدا لقبول نفس اخرى فيجتمع
النفسان على بدن واحد فيلزم بطلان التعادل فان قيل النفوس وان سلمنا انها متحدة بالنوع لكن مختلفة
بالهوية فلم لا يجوز ان يكون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية لا لنفس اخرى
اجيب بان الاختلاف في الهوية انما حصل من جهة البدن فاذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخة
وللنفس الحادثة تعلقتا به معا وان لم يكن مستعدا لهما معا بطل التناسخ قال ويعقل ذاتها ويدرك الالات
للاسباب التي تلف صعا من غير استناد اقول المعقل هو ادراك الكليات وخص الصنف الادراك
بالادراك الجزئي الشامل للاحساس والتخيل والتوهم وان كان عند بعض الادراك شاملا للتعقل ايضا ولكل
ان يصطلح على ما شاء والنفس يعقل ذاتها ويدرك الالات والمراد بقولنا انها تعقل ذاتها ان الصورة المعقولة
ترتسم في النفس لا في القوة الجسمانية التي هي آلتها والمراد بقولنا انها تدرك بالالتها ان الصور المحسوسة
والمتخيلة والموهومة ترتسم في الالتها لكن ادراكها للنفس بواسطة ارتسامها في الالات والدليل على
ان الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في الالتها التي هي القوى الجسمانية انه لو كانت الصورة المعقولة
مرتسمة في الالات لكانت مختصة بمقدار معين واين معين ووضع معين ضرورة كون الالات كذلك فالحال فيها
ايضا مختصا بها فلا يكون كلية لما ليس له هذه الاعراض فلا يكون كلية فارضناه صورة عقلية لم يكن عقلية هذا خلف
والدليل على ان الادراك انما يكون بالالات انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين وميزنا الجناحين المختلفين في الوضع
المتفقين في الحقيقة فليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان ذلك لم يكن موجودا في الخارج
بل في الذهن بل لا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ما ارتسم فيه الجناح الاخر والا استحال حصول الامتياز
لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية لاتفاقهما فيها ولا بلوازمها لانهما مشتركة في الافراد فلا بد وان
يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محليهما فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالالات قال
وللنفس قوى شاركها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى يحصل بها الادراك الجزئي او الكلي
اقول للنفس الناطقة قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات العجم والنبات وقوى اخرى يحصل
بها الادراك الجزئي وهو قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس
الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوى اخرى اخص
من الاولين لانها تخص بالانسان يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي يشاركها النبات
والحيوان العجم فاصولها ثلاثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة
فهذه القوى الثلاثة هي النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل ويعطل
هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي وتحصل فعلها من الغذاء وهو اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية
فهي قوة موجبة زيادة في نشو المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلاثة لتتم بها النشو

تفرله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار
الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس وقوله
لتتم بها النشو خرج بها السمن والنامية والغاذية يشاركان في الفعل وان كلاهما فعلها تحصيل الغذاء والصاقه
وتشبيهه فان كانت هذه الاحالة على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة فهو النمو واما المولدة فهي التي تفصل
جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مادة ومثالا لشخص آخر وهي نوعان مولدة وفعلها ما ذكرنا ومصورة وهي التي تفيد
بعد استحالة الغذاء بصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزور وانما انحصر الى هذه القوى
الثلاث لان النفوس انما تفيض من مبداها على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولابد
في الامزجة من اجزاء مائية بالطبع ونعيش من كل نفس ايضا كيفيته ما على مناسبة للجميع لكون آلة لها في افعالها خادمة لها
وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان يقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة
من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج سريعا وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة
الصانع تعالى يقتضي احداث قوة تحيلها ما شانه بدنه بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فيصير اليه بدلا لما
يتحلل ولما كانت العناصر متبادرة الى الانفكاك ولم يكن للقوى الجسمانية ان تحفظها على الالتيام دائما وكانت
العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع دائما ولم يكن استبقاء شخص ابدا فلا بد لها تعاقب الاشخاص اما على
سبيل التولد فلما سهل اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال لسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فلما عسر
ذلك لقربه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه جعلت لنفس ذات قوة تفصل من المادة التي يحصلها الغاذية مادة
لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تصرف في
المادة التي يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بانحصار
ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفس النباتية النامية لا يمكن ذات بلا شيء يحفظ بها الشخص اذا كان
كاملا وبقي كلما ذاكان ناقصا ويستبقي النوع به بقي بدنه قال وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة وقد تتضاعف هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والمصور على ما طل ليستحيل الصدور
هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا اقول للغاذية خدم هي قوى اربع
الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك
الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا والطبيعة لان ذاك الحرد عند الانعكاس ويكون قسرية اما بدفع دافع من فوق
او جذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير ان يدفعه دافع الفم ليس التالي
ولهذا نجد حلس الرى في المعدة الغذاء من الفم عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب الاديان نفرها
ولهذا نجد الحلو يا نقي بعد غيره وان تاذى المغتذي اولا واما في الرحم فلانها اذا كانت خالية عن الفضول
قريبة العهد بالطمث عظم الحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما في سائر
الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اعني الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد وتتميز كل واحد منها
ينصب الى عضو معين فلو لم يكن وجود جاذبة لكل عضو لما اختص خلط خاص والماسكة وهي التي تمسك الغذاء
المجذوب الى ان تعمل الهاضمة وعملها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يمكن
من سطح باطن المعدة ومن الغذاء ومع وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا فالماسكة

حصل هذا الاحتواء فلهذا اجاد الهضم ح وفعلها في الرحم ان يحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولم يكن هناك
ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا في سائر الاعضاء والهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان يحيله
الغاذية فعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية احالته الى ان يكون
جزءا من المغتذي بالفعل ومراتب الهضم اربع الاول في الفم وهو عند المضغ كانت الحنطة الممضوغة تطبخ للدمل
فوق ما تصنعه المطبوخة الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين
الثالثة في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل منه الاخلاط الاربع الرابعة
في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو والدافعة للثقل يدل على وجودها ان الانسان
يجد الامعاء عند التبرز كانها تنتزع لدفع ما فيها الى الانفعال وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبة الى ما يغتذي خاصة والنمو غير السمن وان كان مشتركين في شيء وهو الازدياد الطبيعي للبدن
بانضياف مادة الغذاء اليه قال النمو هو الازدياد في الاقطار بحسب التناسب طلبا لغاية ما وهو يلزم الخلق
بخلاف السمن وايضا قد يوجد النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول وبالعكس كما في بعض الشيخ والذبول
تقابل النمو والهزال السمن والمصنف نطل المصورة بان هذه الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة مركبة
فاستحال صدورها عن قوة بسيطة بغير شاعرة لما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وفيه نظر
فانه يجوز ان يكون الصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة
وعلى تقدير ان لا يكون فاعلا لم يلزم بطلانها لجواز استناد هذه الافعال اليها من جهة القبول والاعداد
لا من جهة الفعل قال واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله اقول
لما فرغ عن البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية المدركة للجزئي وهي الحواس العشر
خمس منها ظاهرة وخمس باطنة فبدأ بالحواس الخمس الظاهرة فمنها اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك
بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة
واللين واللزوجة وغيرها وفي تعدده وحدته نظر فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة وكل قوة يدرك ضدين من هذه
الكيفيات ويجوز ان يكون قوة واحدة بها يدرك جميع هذه الكيفيات ولا يتم فعل هذه القوة الا بالمماسة
ولا السمع لما كيفيته مشابهة للكيفية العضو اللامس فان الادراك لا يقع الا بالانفعال
ومنها الذوق وهو يفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد اقول ومن الحواس الظاهرة الذوق
وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة للمس في الاحتياج الى المماسة ولا يتم فعلها
الا بتوسط الرطوبة من الالم المسماة باللعابية ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم او ضده
وبالجملة ان يكون خالية عن الطعم في نفسها لتعالطها وعلى جرم اللسان من المطعومات وتؤدي فيحصل الاحساس
قال ومنها الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم اقول
ومن الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
ويفتقر في فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة بكيفية الرائحة الى الخيشوم حتى يحس بالرائحة
وقيل احساس الرائحة انما هو بسبب اجزاء ذي الرائحة واختلاطها بالهواء الواصل من ذي الرائحة
والخيشوم

والمحسوس ووصولها الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير لا يتحلل منه اجزاء يحصل كل منه منتشرة
انتشارا امكن ان ينتشر منه في مواضع كثيرة روائح كل واحدة منها مثل التي احس بها اولا **قال**
ومنها السمع وهو موقوف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **اقول** ومن الحواس الظاهرة السمع وهو قوة مودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها ما يؤدي اليه موج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له بموقف
الادراك بها على وصول هذا الهواء الى الصماخ **قال** ومنها البصر وينعكس الى الذات الضوء واللون
وسواء جعلنا الى تاثر الحدقة بعد حصوله مع شرائطه خروج الشعاع فان العكس الى المدرك ابصر وجهه
وان عرض تفرق السهمين تعدد المرئي **اقول** ومن الحواس الظاهرة البصر وهي قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان
اولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار فينا
راجع الى تاثر الحدقة وانفعالها عن المرئي وانما قيل فينا لانه لو امتنع الرؤية كما هو مذهب الاشاعرة
والحكم سانح من ابدع ما تاثر الحدقة وتاثر الحدقة اما يكون بانطباع ويجب الرؤية عند حصول شرائط الرؤية وهي سعة
المقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط وعدم الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع
الضوء على المرئي اما من ذاته او غيره وكون المرئي كثيفا بمعنى المتلون فانا نعلم بالضرورة انا متى اذا حصل
هذه الشرائط والاحاد ان يحصر من جبال واشخاص لا نراها كان هذا حين السفسطة والرؤية يحصل
بخروج الشعاع من البصر الى المرئي عند المصنف وتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات هو من خطوط
يخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المبصر وراسه عند العين ويكون الابصار بزاوية تحدث
من تلك الخطوط عند راس المخروط وكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم
وكلما كان ابعد يكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى ان تتلاقى الخطوط ويصير عند البصر كخط واحد
لتزيد انطباق بعضها على بعض خط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك يمحى اثره فلا يراه اصلا وليس المراد
بخروج الشعاع عن العين الخروج الحقيقي بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء خرج من الشمس
وما يقال ان القول بخروج الشعاع باطل لان الشعاع ان كان جسما استحال ان يخرج من العين على صغرها
جسم متصل الى كرة الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسما لان حركته ان كانت
طبيعية لم تقع على الجهات المختلفة ولا قسرية اذ لا قاسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر وان كان
عرضا امتنع الانتقال عليه انما يرد على تقدير ان يكون المراد خروج الشعاع الخروج الحقيقي وهو ممنوع
والشعاع اذا انعكس من المرئي الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون اذا كان المرئي صقيلا
والسبب في ابصار المرئي الواحد متعددا ان المتشكل من العينين على هيئة المخروط تقع في سهم المخروطين
فاذا وقع سهم المخروطين عند الرائي دفعة واحدة ابصر العينان المرئي شيئا واحدا وذلك انما يكون بان يتقاطع
السهمان عند الرائي وان عرض تفرق السهمين عند وصولهما الى الرائي ابصر العينان المرئي متعددا
قال ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات كرؤية القطر خطا والشعلة دائرة
والمبرسم ما لا تحقق له والخيال لخزانته المغايرة من القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظ
والمتخيلة المركبة للصور والمعاني **اقول** لما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة

وهي ايضا خمس وذلك لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة
بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور او لمدركة المعاني فهذه خمس هي **الاول**
المدركة للصور وهي المسماة بنطاسيا والحس المشترك لانها تدرك خيالات المحسوسات ما لا دليلها
والذي يدل على وجوده وجوه **الاول** انا نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان صاحب هذا اللون
هذا الطعم والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما معا عنده حتى يحكم بجمع او تفريق بينهما ولا يكون حصول
هذين الامرين في النفس لانك علمت ان النفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الظاهر فان الحس الظاهر
لا يدرك به الا نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها اللون
الجزئي والطعم الجزئي معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة والى هذا الوجه
اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات يعني النفس يحكم بها بين المحسوسات فاسند الحكم الذي هو فعل النفس
الى القوة لان الفعل كما يسند الى فاعله حقيقة يسند الى الته مجازا **الثاني** انا نرى القطر
النازل خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او التذكر والبصر انما يرتسم
فيه صورة المقابل والمقابل النازل او الجوالة كالنقطة والنفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة فلا بد من قوة
اخرى يرتسم فيها هيئة تلك النقطة ويبقى قليلا ويتصل بها منه الابصار الحاضر ويبقى فيه ايضا قليلا
على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيها بعضها ببعض يرى خطا او دائرة وانما يكون
ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل الامور التي يحصلها الانسان في غاية او غافلة لعوق الادراك والى
هذا الوجه اشار بقوله كرؤية القطر خطا والشعلة دائرة وبعد ما تكلم من جملة القوى الباطنة
بنطاسيا لرؤية القطر خطا اي انما يكون هذه القوى متحققة لما ذكرنا كذلك **الثالث** المبرسم يرى
ما لا تحقق له في الخارج على سبيل المشاهدة مع تعطل حواسه والارتسام ذلك في النفس فلا بد من قوة اخرى ترتسم
فيها ما يشاهده المبرسم والى هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم **والثانية**
الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ تجتمع فيها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة
وهي خزانة الحس المشترك والذي يدل على وجودها ان النفس كما لا يقدر على الحكم بان هذا اللون صاحب
هذا الطعم الا بعد ان يدرك بهما جميعا كذلك لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل
واحد من الامرين عند ادراك الاخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول لقوة
غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان ولو كانا لقوة واحدة لما افترقا **الثالث**
الوهم وهو قوة يحكم بها النفس احكاما ويدرك بها في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة مثل ادراك
الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به
كما يحكم الحس بما يشاهده وهذه المعاني لا يدركها الحس الظاهر فلا بد من قوة اخرى تدركها **الرابعة**
الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها وهي خزانة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة
التي بها الحفظ والخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني **الخامسة** المتخيلة وهي التي تركب الصور والمعاني
وكذلك تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وهذه تسمى عند استعمال العقل المفكرة

وعند استعمال الوهم دون تصرف متخيلة والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل
لقوة غير القوة التي لها القبول او الحفظ او الادراك ولكل من هذه القوى الجسمانية آلة فآلة الحس المشترك الروح
المصبوب في مقدم الدماغ وآلة الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير منه وآلة
الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وآلة المتخيلة التجويف الاوسط وآلة الحافظة التجويف
الاخير وانما علم ان هذه هي الالات لان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الافة
في الفعل المختص وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كان المدرك منها اثنين فقط لان المدركات
الباطنة لا تتم الا بجميعها **قال الفصل الخامس** في الاعراض وتحصر في تسعة **اقول**

فصل الخامس
في اعراض وتحصر في
تسعة

لما فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الاعراض واختلفوا في ان مقولات الاعراض اي اجناسها العالية كم هي
فذهب ارسطو ومن تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة وذهب طائفة
اخرى انها ثلاثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا
وذهب طائفة انها اربعة لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وحينئذ اما ان لا يعقل
الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكم او لا يوجب
لذاته ذلك وهو الكيف واختار المصنف المذهب الاول فقال وتحصر في تسعة اي وتنحصر الاجناس العالية
من الاعراض في تسعة ولا ينتقض بالنقطة والوحدة فانهما من الاعراض وليستا داخلتين في التسعة
واما اذا جعلنا الاجناس العالية منحصرة في التسعة لم ينتقض بهما لانهما غير مندرجتين تحت جنس حتى لو ينتقض
واعلم ان تحقيق الحق في ان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات
على ما تحته ليس على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم
الذي يقال على ما تحته بالتسوية وان الجنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه
لا يكون كل واحد منها تمام جزئياتها المندرجة تحته لكن تحقيق ذلك عسر جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب
التي وجد اهل هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه **قال** الاول الكم متصله القار جسم وسطح
وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد ويشملها قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد وهو
ذاتي وعرضي وتعرض اي القسمين لهما اولهما وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية
ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلهما دون الشدة ومقابلها **اقول** اراد ان يذكر المباحث
المتعلقة بكل من التسعة فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا
من الكيفية فلان العدد من الكمية وليس مقصورا على الامور المقارنة للكيفية واما انها اصح من غيرها فلان غيرها
غير متقرر في ذاته بل عرض عند تقرر الكمية والكم عرض يقبل القسمة والتجزي لذاته وهو متصل ومنفصل لانه
اما ان يمكن بحيث ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها او لا يمكن ذلك والاول هو الكم
المتصل والثاني الكم المنفصل والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات
والكم المتصل القار الذات هو المقدار وهو ثلاثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما ان يقبل القسمة في الجهات
الثلاث اعني الطول والعرض والعمق او لا والاول هو الجسم التعليمي والثاني لا يخلو اما ان يقبل القسمة
في الجهتين او في جهة واحدة والاول هو السطح والثاني الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان

والكم المنفصل هو العدد وللكم خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة
فان هذا القبول لاجل الكمية لا لما عرض له الكمية فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار
فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير لان الجسم
الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية والتالي باطل ومنها قبول القسمة وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء
غير شيء فان هذا المعنى يلحق الكم لانه معنى يوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي وقد يطلق قبول القسمة
ويراد كون الجسم بحيث تحدث له اثنان بعد ان كانت له هوية واحدة ولا بد في هذه القسمة من امر كذا وهذه القسمة يمتنع
ان يحل محل المقدار لان القابل للشيء لا بد وان يبقى مع المقبول والمقدار لا يبقى عند طريان القسمة بهذا المعنى
بل ينعدم المقدار الاول ويوجد المقداران الاخران فلم يكن قابل القسمة المذكورة فهذه القسمة قابلها الهيولى
والسبب المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة هو المقدار ولا يلزم ان يكون المقدار المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة
باقيا عند القسمة لان السبب المعد لا يجب بقاؤه عند المسبب ومنها امكان ان يوجد فيه عاد والعاد هو ما
يكون ذلك الكم معدودا به اما كون الكم المنفصل كذلك فواضح واما كون الكم المتصل بهذه الصفة فلان المقدار لذاته
قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبداه الواحد
والمقدار قابل لذاته لان يفرض فيه واحد او غيره ويصير هو معدودا به فقد تبين ان للكم خواص ثلاثة لا يشاركه
غيره فيها وهو موجود في جميع اقسامه والكم ينقسم الى ذاتي والى عرضي فالكم الذاتي هو العدد والمقادير الثلاثة
والزمان والكم العرضي هو الذي يقال له انه كم بسبب مقارنته للكم الذاتي والكم العرضي او بعض انواع الاول
ما يكون موجودا في الكم الذاتي كالطول في القصر فانهما عرضان للكم كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة اليه وكالقلة
والكثرة الاضافيتين بالنسبة الى العدد كما يقال هذا العدد كثير وذلك قليل الثاني ان يكون محلا للكم الذاتي
كالجسم الذي هو محل الكم الذاتي وكالمعدود الذي هو المحل الثالث ما يكون حالا في محل الكم الذاتي كالبياض الحال
في الجسم الذي هو محل الكم الذاتي اذ يقال هذا البياض طويل او قصير وهذه البياضات كثيرة الرابع ما يكون متعلقا
بما يعرض له الكم كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي لا لانها ذات كم بالذات بل لانها متعلقة بما يعرض له الكم
بالذات بحسب المدة او العدة ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي اما عروضه للكم
المتصل الذاتي فلان الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد الذي هو الكم المنفصل
واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه مقدار متقاسمة الى الماضي فيقال زمان
حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور وكون الزمان كما متصلا بالذات
لا ينافي في نفسه مقدار الحركة لا ينافي كونه كما متصلا بالعرض **قوله** ويعرض في القسمين فيهما لاولهما اشارة الى
ما ذكرنا اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى متصل ومنفصل للكم المتصل الذي
هو اول القسمين في التقسيم المذكور اي المتصل الذاتي والمتصل العرضي **وقوله** فيهما تراد لهما والضمير
في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل
ولما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد واليه اشار بقوله
وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية اي وفي حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء
الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط للكم دلالة على انتفاء الضدية اما بيان حصول منافي الضدية

للكم المتصل ولنا الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض ومعروض لبعض فان الخط عارض للسطح والسطح معروض
له وكذا السطح عارض للجسم والجسم معروض له وعروض الشي للشي مناف للضدية بينهما واما بيان حصول
منافي الضدية للكم المنفصل بعض انواعه متقوم بالبعض والبعض مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين
مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان
التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلاثة بالضرورة غير موضوع الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب
للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد غاية التباعد لانه يوجد
عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل مقدارين فثبت ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط
الضدية منتف واذا حصل منافي الضدية وانتفى شرطها انتفى الضدية بالضرورة ولا يوصف الكم بالزيادة والنقصان
والكثرة والقلة اذ لا يوصف كل من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك ولا يوصف شي منها
بالشدة والضعف اذ لا يقال خط ازيد من خط اخر او انقص وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد ولا يقال
خط اشد من خط اخر وثلاثة اشد من ثلاثة اخرى قال وانواع المتصل قد تكون تعليمية وان كان تعلق نوع ما
من الاعتبار اقول انواع الكم المتصل القار اعني الخط والسطح والجسم قد تكون تعليمية وذلك ان
يوخذ كل منها لا بشرط شي وان يتصور المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات الى المواد فاذا تخيلنا
الابعاد الثلاثة من غير الالتفات الى شي من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا السطح
مع عدم الالتفات الى شي من الاجسام والاعراض التي تكون في سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء
والخشونة والملاسة كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا واذا تخيلنا الخط من غير الالتفات الى شي من السطوح
كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان علم التعاليم اعني
الرياضيات يبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه قوله وان كان تعلق نوع ما من الاعتبار اي
وان كانت الانواع الثلاثة تعلق نوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شي ويمكن ان يوخذ بشرط شي
وقد عرفت الفرق بين الاعتبارين واما الخط والسطح فلا يمكن تخيلهما لا بشرط شي فانا اذا تخيلنا السطح لا يمكننا ان نعقله
بشرط ان لا يكون مع الجسم لانه لا يمكننا ان نعقل له جهات فيكون المتخيل ذا حدود فيكون ذا حدود فيكون ذلك المتخيل
جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نعقله بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا ان نعقله الا ذا عرض
قال ويحلف الجوهرية عما يقال في جواب يعطي عرضيته والتبدل مع بقا الحقيقة وافتقار
التناهي الى برهان ونسبة الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض وسطح التقوم يعطي عرضية الجسم التعليمي
والسطح والخط والزمان والعدد اقول اراد ان يبين عرضية انواع الكم واورد دلائل عامة
في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان يقال معنى
الجوهرية مسلوب عما يقال في جواب ما هو بالنسبة اما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي
قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب الاشكال
من المكعب والاسطوانة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لانه موجود
متقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم

لان اثبات التناهي للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهم ان يتصور الجسم غير متناه وما يكون اثباته للشي مفتقرا
الى البرهان لا يكون مقوما له فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون
مقوما للجسم فيكون عرضا قائما به واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الخط عرض لانه لا يجب ثبوته للجسم لان
الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل واذا لم يكن الخط واجب الثبوت
للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان يفتقر الى الحركة
لانه مقدارها والمقدار مفتقر الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل
الخاص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض عرض فالعدد
عرض فقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة
الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر فان التبدل مع بقا الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي
الى برهان يتعلق بالسطح ووجود الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم يتعلق بالعدد
قال وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة اقول
السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام او لا واختار المصنف
انها ليست باعدام وذلك لان الطرف تنتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع وما به ينتهي الجسم اعني
الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع
لا يكون اعداما لامتناع ان يكون الاعدام ذوات اوضاع وكون الاطراف متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة
لا يقتضي ان يكون اعداما لان الامور الموجودة يجوز اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والعجز
وغير ذلك من الاعدام واما بيان اتصافها بالاعدام مع نوع من الاضافة فلانه عند انتهاء الجسم يتحقق ثلاثة امور
احدها السطح الذي هو مقدار ذو بعدين وثانيها عدم الجسم يعني انتهاؤه وانقطاعه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة تارة للانقطاع فيكون حينئذ الانقطاع نهاية مضافة الى ذي النهاية وتارة للسطح فيكون سطحا
مضافا الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم مع نوع من
الاضافة وكذلك اعتبر الامور الثلاثة في الخط والنقطة وما قيل ان الاطراف ليست بموجودة لان الاطراف
نهايات والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان الخطين اذا التقيا عند تلاقي السطحين فلا يخلو اما ان يكون
احدهما ملاقيا بالاسر فيلزم التداخل او لا بالاسر فيلزم انقسام الخط عرضا وكذا السطحان اذا
تلاقيا عند تلاقي الجسمين لزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة
لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقتا عند تلاقي الخطين لزم التداخل او الانقسام ولانها لو كانت موجودة
لكانت قائمة بالجسم فيلزم انقسامها بانقسام الجسم فالسطح عمقا والخط عرضا وكذا يلزم انقسام النقطة باطل
اما الاول فلان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا واما الثاني فلانه لا امتناع في
تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا يتصف
بهما من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح متصف بالعظم والصغر
من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا يتصف الخط بالعظم والصغر
بحسب العمق والعرض ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط متصف بهما من جهة الطول ولا امتناع في تداخل
النقطتين

مطلقا اذ لا يتصف النقطة بشي من العظم والصغر مطلقا فالحاصل ان امتناع التداخل انما هو عند الاتصاف
بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل واما الثالث فلانه انما يلزم من انقسام الجسم
انقسامها اذا كانت من الاعراض السارية وليست كذلك قال والجنس معروض التناهي وعدمه ومعناهما
اقول الجنس اي الكم الذي هو جنس المتصل والمنفصل معروض للتناهي وعدم التناهي مطلقا اعم من
ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم الملكة فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا له بمعنى
السلب فانه اذا كان الشي الذي من شانه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون لا متناهيا فيلزم عنه عروض التناهي
وعدمه بمعنى عدم الملكة لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليسا
من الامور الموجودة في الاعيان لا باعتبار ان في الخارج شي يقال له التناهي واللاتناهي بل انما هو عارض للكم عند حصوله
في العقل قال الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصه جملتها بالاجتماع واقسامه اربعة اقول لما فرغ
من الكم شرع في الكيف ولا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي اجناس عالية لانها بسائط والتحديد انما يمكن للمركبات
ولا يمكن ان يرسم رسما تاما لان الرسم التام لا بد ان يوخذ فيه الجنس والاجناس العالية لا جنس لها نعم امكن ان يرسم
رسوما ناقصة وقد يرسم الكيف بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره فالعرض يميزه عن الجوهر وقولنا لا يقتضي القسمة يميزه عن الكم وقولنا اللاقسمة يميزه عن الوحدة والنقطة
فان كل واحدة منهما يقتضي اللاقسمة وانما قلنا الاقتضاء بالاولى ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة
بالواسطة فان العلم بالبسائط لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب بساطة المعلوم وقولنا لا يتوقف تصوره
على غيره يميزه عن الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان ينفعل فان كلا منها يتوقف
تصوره على غيره فقد رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به فيكون القيود
المجتمعة خاصة مركبة للكيف والكيف منقسم الى اربعة انواع وذلك لان الكيف اما ان يكون متعلقا بوجود
النفس اولا والاول هو الكيفية النفسانية والثاني لا يخلو اما ان يكون متعلقا بالكمية او لا والاول هو
الكيفية المختصة بالكميات والثاني لا يخلو اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول يسمى كيفية استعدادية والثاني
كيفية محسوسة قال فالمحسوس اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة للاشكال لحلولها في المحل [illegible]
اقول اراد ان يشير الى بعض الانواع الاربعة من الكيفيات فبدا بالكيفية المحسوسة لانها اظهر
انواعه والكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت
غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات اما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول
ان حدوثها تبع الانفعال اما بحسب الشخص كالصفرة التي تتبع المزاج الحار المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل
فان كل واحد منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار فان حصولها
في النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ان تحدث ايضا بالانفعال التي هو المزاج الثاني
انها تحدث منها انفعالات في الحواس وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها
بالانفعاليات للوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للتبلبل [illegible] وسمت باسم الامر
الذي هو التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها للمشابهة والعلم بثبوت هذه الكيفيات
لا حاجة الى الاحتجاج على ثبوتها وهذه الكيفيات مغايرة للاشكال لانها في المحل اي يحمل على شي هذه الكيفيات

ولا يحمل على الاشكال وبالعكس المحل الذي يحمل على هذه الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات متضادة
والاشكال غير متضادة اما المحل الذي يحمل على الاشكال دون هذه الكيفيات فان الاشكال ملموسة والالوان
والطعوم والروائح والاصوات غير ملموسة وهذه الكيفية ايضا مغايرة للمزاج لانها اعم من المزاج لان
الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية فيكون هذه الكيفية
اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير الخاص قال منها اوائل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة منتسبة اليها اقول قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان
جميع الحيوانات تدركها ولا يخلو جسم من الاجسام العنصرية غالبا عنها واوائل الملموسات اربعة الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة لان البسائط العنصرية لا يخلو عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة
اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها والبواقي منتسبة اليها والكيفيات الملموسة اما فعلية
تفعل الصورة بواسطتها في المادة واما انفعالية تجعل المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير فالحرارة
فعليتان والرطوبة واليبوسة انفعاليتان والبواقي مثل اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة
والجفاف والخفة والثقل تابعة لهذه الاربعة قال فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة
للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادان وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة
اقول الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد او الرسم اذ لا اظهر من المحسوسات
لكن ربما تفتقر الى التنبيه على مفهوم بعضها بسبب التباسه بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصدوا بها
تعريفها بل قصدوا بيان احكامها والحرارة من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات لانها تفيد الميل المصعد
بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه فالالطف اقبل للتصعيد
من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الماء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطاء
فيعرض للاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التيامها ان يحصل عند تفرق تلك الاجزاء اجتماع
المتشاكلات لمقتضى طبائعها والبرودة بالعكس اي من شانها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات والبرودة
ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شي من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد لانهما
كيفيتان وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعا والحرارة تطلق على معان اخر
مخالفة للكيفية المحسوسة من المبادي في الحقيقة مثل الكيفية المناسبة للحيوة المسماة بالحرارة الغريزية
وهي مخالفة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدية للحيوة وتلك شرط في وجودها ومثل الكيفية المحسوسة
الفائضة من الكواكب النيرة قال والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس وهما مغايرتان للين والصلابة
اقول الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وهي غير
البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم واليبوسة بالعكس اي اليبوسة بالعكس من الرطوبة اي الكيفية
التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك له وهي غير الجفاف وهو عدم البلة
كما ان اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة مغايرتان للين والصلابة لان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز
الى الباطن ويكون للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يتباعد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون ذلك لاجل الغمز بسبب
الرطوبة وربما يكون بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكون من باب الكيفيات الاستعدادية

قال والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم لو كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين **اقول** من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة لما كان الثقل توجب البرودة والخفة توجب الحرارة ذكرهما بعدها الملموسات والثقل مطلق واضافي وكذا الخفة والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه الى مركز العالم والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر وهما يوجدان في العناصر والثقل الاضافي يقال لاحد معنيين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وقد يعرض له ان يتحرك عن المركز ولا يكون هاتان الحركتان متضادتين لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك حركة اذا قيس الى الارض بعينها كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية تقال بالاعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت سابقة الى المحيط **قال** والميل طبيعي وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متعدد ومختلفه متضاد **اقول** اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله وهو الميل الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث عن امر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس وهو الميل القسري او يحدث من طباع الجسم وحينئذ اما ان يحدث عن الطبيعة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث عن النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة يمتنع خلوها عن حد ما من السرعة والبطوء لان الحركة تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة او وضعا او كيفا او كما وفي زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة الثانية اسرع من الاولى او في زمان اكثر فتكون ابطا منها فالحركة يمتنع خلوها عن السرعة والبطوء والسرعة والبطوء لاحقان بالذات بها وبكيفية قابلة للشدة والضعف وانما يلحقان لا لاضافة العارضة لهما فان سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى غيره فالحركة لا تخلو عن حد ما من الشدة والضعف وكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فصدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر يستند ويختص حتى يقتضي الطبيعة بحسبه حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل وهو امر متوسط بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة للحركة وباعتبار الميل يصدر عن الثابت سالى الطبيعة او القاسر او النفس المتعدد اعني الحركة وذلك لان كلا من هذه الثلاثة من حيث هو امر ثابت والذي من مقتضى الحركة الغير الثابتة بانه لا شيء من هذه الثلاثة بمقتضي الحركة لان كلا من هذه الثلاثة من حيث ساير الاحوال والذي هو مقتضي الحركة تقتضيها شيئا فشيئا فلا يقتضي واحد من هذه الثلاثة الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته ما وجد جزء اخر بعده فكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضياف شيء الى المبدا هذه الثلاثة يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك المبدا الثابت بسببه مبدا للحركة الغير القارة وذلك هو الميل والميلان المختلفان متضادان وذلك لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان

بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين وهو باطل بالبديهة واذا امتنع اجتماعهما مع انهما موجودان متواردان على موضوع واحد يكون بينهما تضاد **قال** ولولا وجوده لتساوى ذو العائق وعادمه **اقول** اراد ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من ميل ما بالطبع تقريره البرهان انه لو لا ثبوت الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا متحركا بالقسر عديم المعاوق الطبيعي اي الميل الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه معاوقة ما بالطبع يقطعها فيتبين انه يقطعها في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من ذلك الميل المفروض او لا نسبة الى الميل المفروض او لا نسبة زمان عديم الميل الى زمان الميل المفروض او لا يمكن في ميل زمان عديم المعاوق تحركا بالقسر مثل مسافة فتساوى حركتا متحرك ذي عائق وعديمه عائق وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى اعادته ههنا **قال** وعند اخرين هو جنس تتعدد انواعه بتعدد الجهات وتتماثل وتختلف باعتبارها ومنه اللازم والمفارق ويفتقر الى محل لا غير وهو معدوم لنا وهو لا عنه اشيا بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **اقول** ما ذكرنا من اثبات الميل على راي الحكماء وعند المتكلمين الميل اي الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب تعدد الجهات الست فان لكل من الاجسام ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتماد ستة وتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة وتختلف باختلاف تعدد الجهات وعند طائفة منهم النقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وعند اخرين منهم النقل معاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزاء الجسم وكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل واتفقت المعتزلة على ان الاعتمادات الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتمادات مفارقة وهي الاعتمادات المحتملة مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى محل فكان الاعتماد مفتقرا الى محل وامتنع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك فما افتقر الى محل لا غير والاعتماد معدوم لنا لانه يحدث بحسب دواعينا ويبقى بحسب صوارفنا فيكون صادرا بحسب عدواننا ويتولد عن الاعتمادات اشياء بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يتولد منه لا لذاته اما الذي يتولد من الاعتماد لذاته بلا شرط فهو الاكوان والاعتماد في علة الالوان فلان الجسم يختص بجهة دون جهة حال حركته فلا بد من مخصص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد واما الاكوان فلان الحركة القسرية يوجد شيئا فشيئا والقاسر اوجد في المتحرك الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد بالنسبة الى الحركة الثانية واما الذي يتولد لذاته من الاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها تتولد عن الاعتماد لذاته بشرط المصاكة واما الذي يولد من الاعتماد لا لذاته فهو تاليف والالم اما التاليف فهو لازم المجاورة التي تتولد من الاعتماد واما الالم فهو لازم من التفريق الذي هو لازم الاعتماد **قال** ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان وللاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان وهو قد يقع التاني في الادراك لا الوجود وسماهما والمشتركان حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان من عاد ولو كان الثاني جسما لحصل

هذا المحسوس لا هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي وعرضي اول وثان والظلمة عدم ملكة **اقول** ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات وهي التي يكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء ولكل من اللون والضوء طرفان والاول اي اللون حقيقة ثابتة بدليل بطلان قول من زعم انه لا حقيقة له بل من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والزجاج المدقوق والسواد انما يتخيل عند عدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج ولا يحصل بما تخيل البياض بعوض ما ذكر البيض المسلوق فانه يرى بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا ولا يرى قبل السلق مع انه كان مما فيه اختلاط الهواء بعد السلق بسبب لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء وعلى تقدير تسليمه كونه سببا يجوز ان يكون سببا لتحققه في الخارج كما يجوز ان يكون سببا لتخيله وللون طرفان السواد والبياض وباقي الالوان متوسطة بينهما وهما متضادان لتعاقبهما على موضوع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف طباعا وما قيل ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض بعد تحللهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كان لرؤي الحمرة في غاية السواد وغاية البياض واما الثاني فلانه لو كان لرؤي الحمرة في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا لما لم يعدم اجتماعهما حينئذ لان الذي لم يبق على صرافته منهما لم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه حينئذ لم يكن شيء منهما موجودا اصلا بل الموجود لون متوسط وهو توقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود اي ان ادراك اللون لا وجوده وزعم الشيخ ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بان اللون لا يرى عند عدم الضوء وعدم الرؤية لا يكون بسبب الظلمة بان الظلمة غير مانعة عن الابصار وذلك يرى في الليل جاحة خارج النار اذا وقدوا نارا مع ان الهواء المتحايل بينا وبين تلك الجماعة مظلم ورد هذا بانه يجوز ان يكون عدم الرؤية بسبب فقد شرط الرؤية وهو الضوء لا بسبب الظلمة لا **قال** الضوء شرط للرؤية لان من في الغار يرى الخارج مع عدم الضوء من في الغار ومن الخارج لان الهواء مظلم لا **انا نقول** الضوء الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا الضوء الواقع على الحائل بين الرائي والمرئي ويختلف احساس الالوان بسبب شدة الضوء وضعفه فيرى اللون الحاصل عند شدة الضوء غير اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل ولا بد من هذا ان الضوء شرط وجود اللون واللون والصوت ان حسا اي المعاونة فيهما متعلقان بالحس لان الضوء لو كان نفس البياض لما كان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياض والثاني باطل لان السواد والبياض يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف يكون الاشد منه مغايرا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان هو يا واما كان الاشد منه مغايرا للاضعف منه وذلك لان السواد الشديد مخالف السواد الضعيف في الشدة والضعف ولا يخلو اما ان يكون

الاختلاف بينهما بالحقيقة او العوارض والثاني محال والمركز التفاوت في السواد لاجل امر اخر خارج عنه لكن يعلم قطعا ان التفاوت في السواد بمعنى الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف ولقائل هنا ان يقول اما المنقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد وذلك لان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها دونها وخارجا لا ينحصر الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وبرفع بارتفاع الماهية وذاتياتها دون الماهية وذاتياتها متقدم عليها ولما كان المنقول الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى او اشد ولعدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المقدم بالوجود كنسبته الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض والمقول بالتشكيك اذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا بد وان يكون الجزئيات مختلفة الحقيقة لان اختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات والالزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال واختلفوا في ان الضوء جسم او لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم اذ لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وذلك لانه لو كان جسما وهو ساتر لكان ساترا لما تحته وكلما ازداد ازداد سترا والمحسوس ضد ذلك لان المحسوس ان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد كان ما تحته اظهر فثبت انه لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وضد المحسوس منتف فلا يكون الضوء جسما وفيه نظر والحق ان يقال لو كان الضوء جسما لزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد واحتج من قال ان الضوء جسم بان الضوء منحدر من الشمس او النار او غيرهما وكل منحدر متحرك وكل متحرك جسم وبان الضوء يتحرك بحركة المضيء وكل متحرك جسم **اجيب** بانا لا نسلم ان الضوء منحدر بل الضوء يحدث في المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من عال يسبق الى الوهم انه منحدر ولا نسلم ان الضوء يتحرك بحركة المضيء بل الشمس يتحرك فيحدث في مقابلها الضوء ويفنى ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب زوال المقابلة الاول عند انتقال الشمس من موضعها الاول فيتوهم انه انتقل بانتقال الشمس بل ثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله كضوء الشمس فانه عرض قائم بها معد لحصول ضوء اخر مثله في الجسم المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي هو ما حدث من ذات المضيء فالذاتي يسمى ضوءا والعرضي ما حدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا وايضا الضوء اول وثان فالضوء الاول ما حصل من المضيء لذاته كضوء الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الثاني ما حصل من المضيء بغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فان الشيء الذي من شانه الضوء اذا انتفى عنه الضوء صار مظلما ولا احتياج الى ان يحدث فيه كيفية اخرى حتى يصير مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء **قال** ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الجهة الصوريه ويحصل منه اخر **اقول** من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات وقيل الصوت جسم وهو باطل لان الاجسام مشاركة في الجسمية ومخالفة في الاصوات وما به التشارك غير ما به التخالف ولان الاجسام مبصرة والاصوات ليست بمبصرة وقيل انه القرع او القلع وقيل انه التموج وكلاهما باطل لان كلا من القرع والقلع والتموج مبصر والصوت ليس بمبصر وادا عرفت ذلك فنقول الصوت يحدث من تموج

الهواء المعلول للقرع او القلع والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه حمل الصوت وينقله الى الصماخ بل عبارة عن امر حادث بصادم بعد صادم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يخرج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القالع او القارع الى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انفلات الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقع بين مساكن القرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة كالصلابة فان قرع الماء لا يوجب الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن عن صوت لعدم المقاومة والصوت موجود في الخارج في تموج الهواء الخارج عن الصماخ واليه اشار بقوله في الخارج اي الاصوات الحاصلة في الخارج **وقيل** انه لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في السامع عند ملامسة التموج عند بلوغه الى الصماخ والقائل بذلك ملا وجود له اصلا وهو باطل لانه لو كان كذلك لما ادركنا الصوت الآتي تلك الحالة معطوفا ولو كان ادراكنا الصوت تلك الحالة معطوفا لما ادركنا الجهة عند وصول الصوت الينا لان الجهة لا تبقى منها اثر في الهواء عند بلوغه الى الصماخ كما لا يدرك الملموس الا عند وصوله الينا لا يدرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا ولا يستحيل بقاء الصوت الى بقاء اجزائه في الوجود معا بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والانقضاء كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية في الخارج معا لكن يستحيل بقاؤها معا لانا ندرك الهيئة الصورية اي الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو كانت حروف الكلمة مجتمعة ما لم يكن سماع ترتيبها على هذا التاليف والترتيب الخاص اولى من سماعه على سائر تاليفاتها فلم يسمع الهيئة الصورية لها هذه الخلف ويحصل من التموج الحاصل بسبب القرع او القلع تموج آخر يحصل منه صوت آخر وهو الصدى **واعلم** ان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى خلف يحدث هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى **قال** ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا اما مصوتة او صامتة متماثل او مختلف بالذات او بالعرض ويتركب منها الكلام اقساما ولا يتعقل غيره **اقول** الصوت يعرض له كيفية يتميز بها عن صوت آخر يشاركه في الحدة والثقل تميزا في المسموع ويسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا واحترزنا بقولنا تميزا في المسموع عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما قد عرض له هيئة تميز بها عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملائمة وغير الملائمة ليست مسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات والكميات غير مسموعة واما الملائمة وعدمها فلانهما مطبوعان والحرف اما مصوت وهو الذي يسمى بالعربية حرف المد واللين وهي الالف والواو والياء الا وقعت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتحة للالف والضمة للواو والكسرة للياء كهودها ودهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما صامت وهو ما عدا حروف المد واللين مثل الباء والتاء وغيرهما وهو يمكن الابتداء والصوامت اما متماثل كالباء والباء اذا كانا ساكنين او متحركين بحركة مماثلة كالفتحتين او الضمتين او الكسرتين واما مختلف والمختلف اما مختلف بالذات والحقيقة كالباء والجيم او مختلف بالعوارض بان يكون الحرفان من نوع واحد كالحمص ويكون احدهما متحركا والآخر ساكنا او يكون احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها والكلام يتالف من الحروف باقسامها فان هذه الحروف اذا تالفت تاليفا مخصوصا يسمى التالف كلاما

وهو مفرد ومولف والمولف امر خبر وامر ونهي واستفهام وتعجب وغير ذلك من تقسيمه وعدمه جميع اقسام الكلام مولف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير المولف من الحروف المسموعة عند المعتزلة واما الاشاعرة فقالوا ان الكلام نفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول المولف من هذه الحروف ولفظي وهو المولف من هذه الحروف وقوله لا يعقل كلام غير المولف من هذه الحروف ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول هذه الالفاظ اصلا فهو عين الجهالة وان ارادوا به ان مدلول هذه الالفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي والحق ان الكلام يطلق على المفهوم القائم بالنفس كما يطلق على المولف كقول **الشاعر** ان الكلام لفي الفؤاد لكن اطلاق الكلام على المولف اشهر من اطلاقه على المدلول **قال** ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة في مثلها **اقول** ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة ووجه الانحصار في التسعة ان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بينهما وعلى كل تقدير من التقادير الثلاثة فالفاعل اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما فيكون الحاصل تسعة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة وان فعلت البرودة في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة والتفاهة على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعم ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد والنوع الثاني هو التفاهة التي هي من الطعوم لا الاول **اعلم** ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في الشيحة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان **قال** ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافق والمخالف **اقول** ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم وليس لانواعها اسماء الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره **قال** والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **اقول** لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في النوع الثاني وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال فان استعداد شديد للانفعال او استعدادا شديدا للاانفعال والاول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصحاحية والصلابة **قال** والنفسانية حال او ملكة **اقول** لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع الثالث وهي الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والاحوال منها العوارض المفارقة لا ما الفصول بل الكيفية الواحدة بالشخص قد يكون حالا اولا ثم يستحكم فصارت ملكة والامور المحصلة الفصول يمتنع ان ينتقل بعضها الى بعض **قال** منها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت **اقول** من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت واحترز بالجازم عن الظن

فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يمنع احتمال النقيض والظن لا يمنع احتمال النقيض واحترز بقوله مطابق احترازا عن الجهل المركب وبقوله ثابت عن التقليد فانه ازالة الثابت ما يمتنع زواله والمقلد ليس كذلك **واعلم** ان العلم يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء في العقل وهو ينقسم الى تصور مطلق كما نتصور الشمس والقمر والعقل والى تصور معه تصديق كما نعلم ان العالم حادث والتصديق هو الحكم من الشيئين نفيا او اثباتا ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من اقسام التصديق لانه تصديق مقيد بالجزم والثبات والمطابقة وهو غير منقسم الى التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت لان الشيء لا ينقسم الى نفسه والى امر مباين له فان اراد من العلم الذي جعل مورد التقسيم العلم بالمعنى الثاني لم يصح التقسيم وكذا ان اراد به العلم الجامع ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك وايضا المعنى الاول لا ينقسم الى التصور والى التصديق اللهم الا ان يسمى القسم الثاني التصديق فلكل ان يصطلح على ما شاء فعلم ان انقسام العلم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت غير صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان يسمى المعاني الذهنية الى النفس الادراك والى ما يلحقه ويقسم ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالنسبة اللاحقة في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك ويقسم ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب الى الجازم وغير الجازم والجازم الى المطابق وغيره والمطابق الى الثابت وغيره ويسمى القدر المشترك بين الادراك والتصديق الجازم المطابق الثابت وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية بالعلم ويقسم الى التصور والتصديق المذكور لا انقال العلم بمعنى المعنى المعنى اعم من التصور والتصديق لانا نقول العلم بمعنى اليقين يعتبر فيه الحكم والجزم والمطابقة والتصور مجرد عنها فلا يكون اعم من التصديق **قال** ولا يحد **اقول** اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف ليس بحد له بل تعريف لفظي والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه فتصور الكتاب وكل ما يجده الانسان من نفسه من هذه الكيفيات غني عن التعريف الحدي والرسمي **قال** وينقسمان الى الضرورة والاكتساب **اقول** اي التصور والتصديق ينقسمان الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل منهما الى الضروري والمكتسب ونعني بالتصور الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى فكر والتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر تصورهما وان كانا او احدهما متصورا بالفكر والمكتسب من كل منهما ما يقابل ضروريه **قال** ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير **اقول** ولا بد في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على معدومات في الاعيان باحكام مثل كثير من الاشكال المهندسية المفروضة مما لا يتفق ممكنا او ممتنعا وكل ما يحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وبطلت المعرفة بنفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ الحقيقة للشيء المعدوم في الخارج حتى يحصل في العقل فتعين الثاني **قوله** المجرد اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة الشيء المعلوم في العالم لكان كل محل حصل هذه الصورة كان عالما والتالي باطل فان الجمادات حصل لها صورة السواد مثلا ولم يكن عالمة بالسواد مثلا تقرير الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع المعلوم في المحل المجرد والجمادات ليست بمجردة فلا يلزم ان يكون عالمة **وقوله** القابل يحتمل ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة وحينئذ يكون جوابا لدخل مقدر توجيهه ان يقال الصورة

العقلية المجردة قد يعرض لها صورة المعقولات كصورة المعقولات الاولى التي يعرض لها المعقولات الثانية فلو كان العلم هو حصول صورة المعلومات في المحل المجرد لكان الصورة العقلية عالمة بالصورة العارضة لها تقرير **الجواب** ان يقال الصورة العقلية وان كانت مجردة عن المادة لكن غير قابل للعلم اي لا يكون من شانها العلم لان من شان العلم ينبغي ان يكون قائما بنفسه والصورة العقلية لا تقوم بذاتها بانفسها فلا يكون حصول صورة المعقولات فيها علما فلا يكون الصورة العقلية عالمة ولو اقتصر على القابل فقط لكان كافيا عن الاتيان الى جواب الدخلين لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان العالم لا بد وان يكون مجردا **قوله** وحلول المثال اشارة الى دخل آخر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة حارا او باردا او مستديرا ولكان العالم بالجبل لا بد وان يكون الجبل بتمامه حاصلا في ذهنه وكلها باطل توجيه **الجواب** ان يقال العلم ليس عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم بل عبارة عن حصول مثال ماهية في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لماله المثال كما عرفت ذلك في المقصد الاول واذا كان كذلك لا يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا او مستديرا وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع نفس ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل مثالها وايضا لا يلزم ان يكون الجبل تمام ماهيته حاصلا في الذهن بل يلزم ان يكون مثاله تمام ماهيته حاصلا في الذهن ولا امتناع فيه لا انقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم يلزم ان لا يكون علم المجردات بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا واحوال انفسنا عبارة عن المثال والصور فيها وليس كذلك لانا نقول العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك انما يكون بالانطباع لا بغير وحينئذ يكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء الخارج عن المدرك من الانطباع **واعلم** ان العلم الذي هو يتوقف على الانطباع غير علم الله تعالى فان علمه تعالى ليس بالانطباع **قال** ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب طائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال وقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بغيره ممكن لا ما بينا ان تشبيه الاتحاد فاذا لم يمكن اتحاد الشيء بالشيء لم يمكن اتحاد المعلوم بالعالم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال والذي يخص بعدم اتحاد العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيئا فلنفرض انه صار ذلك الشيء المعلوم مثلا اذا علم ا صار بعينه ا فلا يخلو اما ان يكون هو كما كان عند ما لم يعلم ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء علم ا او لم يعلمها وان كان بطل منه ذلك فلا يخلو اما ان يكون ذاته بطل او حال لها فان كان الثاني فالذات باقية فلا يكون الاتحاد بل يكون استحالة اي تغير من حال الى حال وان كان الاول فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر انه صار شيئا آخر وايضا اذا علم ا ثم علم ب ايكون كما كان عند ما علم ا حتى يكون سواء علم او لم يعلمه او يصير شيئا آخر والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني ولا يلزم ان يكون يتحد الذات او الاستحالة على التقديرين فلا يلزم عدم الاتحاد والذي يخص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال ان النفس الناطقة لو اتحدت بالعقل الفعال فاذا علمت اما ان تعقد بعضه او من حيث هو فان كان الاول يلزم تجزئة العقل الفعال وان كان الثاني يلزم ان يكون النفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات **قال** ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال مع الاتحاد **اقول** اختلف في ان العلم هل يختلف باختلاف المعلوم اي تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم ام لا فذهب المصنف الى انه يختلف باختلاف المعلوم اي العلم الواحد لا يجوز

ان يكون علما بالمعلومين وذلك لان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة
فحصول صورة ما مغاير لحصول صورة غيرها والعلم باحد الشيئين مغاير للعلم بالآخر فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين
ومذهب اهل السنة ان علم الله القديم تعلق بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية لها مع انه واحد واما المحققون فذهب
ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد يجوز ان تعلق بمعلومات كثيرة وحكي عن الشيخ الاشعري ذلك وانكره
الاستاذ ابو اسحاق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز
تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال القاضي كل معلومين
لا ينفك احدهما عن الاخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد قوله كالحال والاستقبال اولا وثانيا
باختلاف المعلوم واشار به الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال
عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وهو باطل فان العلم بان الشيء سيوجد
مشروط بعدم الشيء في الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم في الحال بل مشروط بالوجود
في الحال فاحدهما غير الاخر والعلم لا يعقل الا مضافا الى معلومه فان العلم علم بالشيء لكن لا يمكن الاضافة
داخلة في مفهومه والا لنفس مفهومه لا يكون الا انه فانه عبارة عن حصول الصورة والصورة انما تكون صورة لشيء
فيكون الاضافة الى ذلك الشيء لازمة له قال المصنف ويقوى الاشكال مع الاتحاد اي لا يكون العلم
لا يعقل الا مضافا يقوى الاشكال عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيئا واحدا
توجه الاشكال بان يقال انتم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ولا يمكن عند
اتحاد العالم والمعلوم لانه يلزم اجتماع صورتين متساويتين لشيء واحد ويقوى الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
اذ العلم بالشيء يستدعي الاضافة والاضافة لا تتصور الا بين الشيئين فعند اتحاد العالم والمعلوم لا تتحقق
الاضافة فلا يتحقق العلم لاستدعائه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان العلم
بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واما العلم بما هو غير خارج عن العالم
فهو عبارة عن حصول نفسه وعن الثاني ان عند اتحاد العالم والمعلوم تتحقق الاضافة لتحقق الشيئين
احدهما حصول ذلك الشيء اعني وجوده الذي هو العلم والاخر نفس ذلك الشيء الذي هو العالم والمعلوم
ولا شك ان حصول الشيء مغاير للشيء لان الوجود مغاير للماهية والاضافة تعرض للحصول بالقياس الى الشيء هذا
هو التحقيق واعلم ان العلم الذي هو الاضافة من غير علم الله تعالى فان علمه بذاته نفس ذاته الذي هو عين وجوده
فلا اثنينية فيه حتى يتصور الاضافة قال وهو عرض لوجود حده فيه اقول علم غير الله تعالى عبارة
عن حصول صورة مساوية للمعلوم اذا كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم يكن خارجا فيكون
العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك صورة وحصولها واضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى
الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشيء الحاصل واضافة الحصول
الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة
الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم فيكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ يكون تلك الحقيقة
موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال ذاته لانه حينئذ يكون تلك
الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض

بان يكون المعلوم عرضا فهي عرض لا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت
صورة لجوهر فهي عرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول
الذي هو جوهر هو جوهر بنفسه صفة ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة
العقلية لان نسبة الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا توجب الاختلاف في نفس الماهية
واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر يكون الصورة
العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نسلم ان
الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان نسبة الماهية الى الوجود الذهني والى
الوجود الخارجي لا توجب الاختلاف قلنا نسلم ذلك ولكن لا نسلم المنتسب الى الوجود الذهني اعني الصورة
العقلية هو ماهية المعقول بل شبحها ومثالها والشبح والمثال للشيء مغاير لذلك الشيء وان كان مطابقا له على
معنى ان الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم
من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول
سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض
اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار حصول
شيء لا ماهية ذات حصول وباعتبار ان الحصول ايضا نفسه مفهوم يعرض له وجود في العقل يكون عرضا
لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع وانما طولنا الكلام في هذا الموضع
وبسطنا القول بالتعرض للمفهومات الحاصلة في العلم لان المقصود من الغرض لهذا البحث دعوى ان العلم عرض
واحتجوا على عرضية الصور العقلية لا على عرضية حصولها الذي هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة
ان حصول الصورة وجودها وفرق بين الشيء ووجوده لما عرفت ان وجود الشيء زائد عليه سواء كان ذهنيا
او خارجيا فوجب بسط القول فيه ليندفع به الحيرة الحاصلة للمشتغلين بسبب مطالعة الكتب المتعرضة لهذا البحث
قال وهو فعلي وانفعالي وغيرهما اقول العلم اما فعلي او انفعالي او غيرهما اما العلم الفعلي
فهو ان يسبق صورة المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما نعقل شكلا
ثم نجعله موجودا واما الانفعالي فهو ان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما نستفيد صورة
السماء من السماء واما غيرهما فكعلم الله تعالى بذاته فانه عبارة عن ذاته وكعلمه تعالى بالموجودات فانه عبارة
عن وجوداتها العينية الصادرة عنه قال وضروري واقسامه ومكتسب
اقول العلم ينقسم الى ضروري وكسبي وقد مر تفسيرهما والضروري ستة اقسام بديهيات
ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان يحتاج في الحكم
الى اعانة الحس او لا يحتاج والاول لا يخلو اما ان يحتاج الى وسط في الحكم او لا يحتاج والاول هو البديهيات
والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا بالاكتساب او لا والثاني قضايا قياساتها معها والاول لا يخلو
اما ان يحصل بسهولة او لا والثاني لا يكون من الضروريات والاول هو الحدسيات هذا اذا لم يحتج العقل
في الحكم الى اعانة الحس واما اذا احتاج الى اعانة الحس فلا يخلو اما ان يكون الحس حس السمع بان يسمع الخبر الدال
على مدلوله او غيره والاول هو المتواترات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الحكم الى تكرر الاحساس وهو المجربات او لا

وهو المشاهدات والبديهيات هي التي يقتضيها العقل بمجرد تصور حدودها من غير استعانة بشيء اخر ومن البديهيات
ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما فيه خفاء ويفتقر الى التامل بسبب خفاء تصور حدوده فانه اذا اختفى
المتصور خفي التصديق وهذا القسم واضح بالنسبة الى الاذهان المستعملة الماهرة في التصور والمشاهدات
ما تستفيد التصديق بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او الحس الباطن ويسمى قضايا
اعتبارية مثل حكمنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا والمجربات قضايا واحكام تابعة لمشاهدات متكررة
ويحتاج الى قياس خفي وهو ان نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا بان شرب السقمونيا
مسهل والحدسيات قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك ويذعن له الذهن مثل حكمنا
بان نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات قضايا تسكن النفس اليها سكونا تاما يزول معه الشك
لكثرة الشهادات مع الامكان بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل مواطاتهم على الكذب مثل حكمنا
بان مكة موجودة والقضايا التي قياساتها معها هي قضايا انما نحكم بها بسبب وسط لا يعزب عن الذهن حتى يطلب
بالبال مثل حكمنا بان الاثنين نصف الاربعة قال وواجب وممكن اقول العلم ينقسم الى واجب
وممكن فالواجب علم الله تعالى لانه نفس ذاته والممكن ما عداه من العلوم قال وهو تابع بمعنى اصالة موازيه في التطابق
فزال الدور اقول العلم تابع للمعلوم على معنى ان العقل اذا اعتبر مطابقة العلم والمعلوم يحكم
باصالة موازيه اي معلوم العلم في هذا التطابق اي يحكم بان المعلوم اصل في المطابقة والعلم تابع له وحكاية
عنه وعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل في التطابق عن العلم الذي هو تابع في التطابق وحكاية عنه
فان الحكاية يجوز تقدمها على المحكي عنه قوله فزال الدور الوارد على تقدير تفسير التابع بالمتاخر بالذات او
بالمستفاد اما ورود الدور على تقدير تفسير التابع بالمتاخر بالذات او بالمستفاد فلان العلم لو كان تابعا والتابع
على التقديرين متاخر عن المتبوع يلزم تاخر كل نوع من العلم عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو سبب لوجود
المعلوم فيكون متقدما على وجود المعلوم الذي هو متقدم على العلم التابع له فيلزم تقدم كل منهما على الاخر فيلزم
الدور اما زوال الدور على تقدير تفسير التابع بما ذكرنا فلانه حينئذ لا يلزم ان يكون العلم متاخرا عن
المعلوم فلا يلزم تقدم كل واحد من العلم والمعلوم على الاخر فلا يلزم الدور قال والاولى حال الاستعداد
اما الضروري فالحواس واما الكسبي فبالاولى اقول الانسان في مبدا الفطرة خال عن العلوم لكن
قابل لها والا لما حصل له اصلا واذا كان قابلا فلو كان شرائط حصول العلم بتمامها حاصلة في مبدا الفطرة
لان المبدا الفاعل الذي يخرج كل ما بالقوة الى الفعل موجود دائما فلو كانت الشرائط حاصلة باسرها لتحقق
جميع ما يتوقف عليه العلوم في مبدا الفطرة فيحصل جميع العلوم في مبدا الفطرة لكن ليس كذلك فعلم ان شرائط حصول
العلوم لا تكون حاصلة في مبدا الفطرة فلا بد من حصولها شيئا فشيئا فلا بد من الاستعداد واما العلم الضروري
فشرائطه هي احساس جزئيات المحسوسات بواسطة الحواس واحساس الجزئيات يتنبه للمشاركات بينها
والمباينات فيحصل فيها العلوم الضرورية واما الكسبي فاستعداده انما يحصل بواسطة الاولى اي الضرورية
بان ينتهي اليه اما التصورات المكتسبة فبالحدود والرسوم واما التصديقات الكسبية فبالقياسات المستندة
الى المقدمات الضرورية اما ابتداء او بوسط قال وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين اقول الادراك يطلق على معنيين لاصطلاحين

الاول هو ان يكون حقيقة الشيء حاضرة بعينها او بمثالها عند المدرك يشاهدها ما به يدرك سواء كان
ما به الادراك ذات المدرك او آلته وسواء كان المثال منتزعا عن امر خارجي او حاضرا ابتداء وسواء كان منطبعا
في ذات المدرك او في آلته او كان حاضرا من غير انطباع في شيء والثاني هو الاحساس فقط والعلم عبارة عن
حصول صورة الشيء في العقل عند العالم فيكون العلم نوعا من الادراك بالاصطلاح الاول
وعلى هذا الادراك يفارق العلم مفارقة الجنس النوع وعلى الاصطلاح الثاني يكون الادراك مباينا للعلم
فيفارق العلم مفارقة النوعين قال ويتعلق على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول
اقول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي هي لا باعتبار اخر وتعلق العلم بالعلة
من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما لماهية العلة
بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول فحينئذ يكون تعلق العلم بماهية العلة من حيث هي مستلزما
للعلم بالمعلول من حيث هي واما بماهيتها من حيث هي مستلزمة للمعلول لا باعتبار اخر وهو علم ناقص
بالعلة وتعلق العلم على هذا الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم ناقص بالمعلول
واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها
وهذا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا الوجه التام يستلزم تعلق العلم بالمعلول لانه من لوازم العلة
قال ومراتبه ثلاث اقول مراتب العلم ثلاث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم
العلم عما من شأنه العلم الثانية العلم الاجمالي وهو كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب
في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسألة فلم يكن علما بالقوة
من كل وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة
في العقل منفصلا بعضها عن البعض قال وذو السبب انما يعلم به كليا اقول اي العلم بذي السبب
لا يحصل الا بالعلم بسببه كليا اما ان العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه فلان ذا السبب ممكن
بالضرورة اذا نظرت اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم بترجيح احد طرفيه على الاخر
واذا التفت الى وجود سببه وجزمت بوجوده لا محالة على عدمه حكمت بوجوده حكما قطعيا فثبت ان ذا السبب
اذا التفت اليه مع قطع الالتفات الى سببه امتنع الحكم بوجوده جزما وانه اذا التفت الى وجود سببه
حكمت جزما وهذا المعنى بقولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بعلم سببه لهذا المعنى واما انه يعلم كليا
اي يعلم على وجه يكون نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه فان الالف اذا كان موجبا للباء فاذا استدل
من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي
والعلم الصادر عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء نفس تصوره غير مانع من الشركة وبعد
الكلي كلي لما عرفت في المقصد الاول قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند
سلامة الآلات ويطلق على غيره بالاشتراك اقول اراد ان يشير الى مفهوم العقل فعرفه بانه غريزة يلزمها
العلم بالضروريات عند سلامة الآلات اي القوى التي يدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة
وقد يطلق لفظ العقل على غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي لا يتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف ولقوى النفس الانسانية التي بحسب تكميل جوهرها فمنها قوة استعدادية

ويسمى من شأنها المعقولات الاولى ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبادي فطرتهم ومنها قوة اخرى تحصل
لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الفكريات اما بالفكرة او بالحدس ويسمى عقلا
بالملكة ومنها قوة اخرى وهي التي لها ان تحصل المعقول المكتسب المذهول عنه كالمشاهدة متى شاء
من غير افتقار الى كسب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن
عقلا مستفادا ويقال للقوة التي بها يستفيض النفس المعقولات من مباديها العالية عقل نظري وللقوة التي
بها تصلح احوال البدن عقل عملي قال والاعتقاد يقال للحكم فيتعاكسان في العموم والخصوص
ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين
الطرفين وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر بمغايرة الاعتبار لا الصور والجهل بمعنى يقابلهما
وباخر قسيم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل
اقول الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا مطابقا او غير مطابق
ثابتا او غير ثابت وهذا استعمال مشهور وقد يقال لما قسيم العلم اعني التصديق الجازم المطابق الثابت
الذي قد تبين ان العلم مقسم اليه والى التصور فعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بيان ذلك
ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وبالمعنى الثاني
اخص من العلم اذ العلم يصدق على التصور دون الاعتقاد فعاكس العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين
اي بحسب الاصطلاح الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني على العكس اي العلم اعم منه هذا
ما هو المفهوم من كلامه وهو لا يخلو عن تعسف والاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز ان يقع التصادق فيه بالتضاد
انما يقع بان يكون احدهما متعلقا بالايجاب والاخر بالسلب على معنى انه تارة يتعلق بالايجاب وتارة بالسلب
بالنسبة الى قضية واحدة بخلاف العلم فانه لا يمكن ان يقع فيه التضاد بالمعنى المذكور اذ يشترط فيه المطابقة
فلو تعلق بالايجاب امتنع تعلقه بالسلب وبالعكس والسهو عدم ملكة العلم وهو ان لا يصير العلم ملكة للنفس
وقد فرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة عن المدركة والحافظة جميعا والشك تردد الذهن
بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء
فيصح تعلق كل منهما على الاخر بنفسه وبالاخر اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد واذا
تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه بمغايرة الاعتبار لا الصور اي العلم المتعلق بالعلم لا يكون له صورة مغايرة
للعلم لكن مغاير له بالاعتبار اي العلم بالعلم عين العلم بالحقيقة ومغاير له باعتبار انه تعلق بالعلم وكذا
الاعتقاد اذا تعلق بنفسه والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه
ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثاني المركب وهو اعتقاد
الشيء على خلاف ما هو عليه مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد وانما سمي مركبا
من الاعتقادين والظن ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا لا يقبض النفس معه عن الطرف الاخر
وهو غير اعتقاد الرجحان فان تعلقه بشيء غير اعتقاد رجحانه والظن هو الاول لا الثاني والظن يقبل الشدة
والضعف فان بعض الظنون اقوى من بعض وذلك لان للترجيح مراتب واقعة بين ما في الغاية وضعيف الغاية

فنظرنا

فنظرنا الظن العلم الذي لا مرتبة اقوى منه والجهل البسيط الذي لا رجحان معه قال وكسبي العلم يحصل بالنظر
مع سلامة جزئيه صورة ومادة فلا واحد منهما يحصل ضده اقول لما كان العلم قسمين ضروري وكسبي
والضروري ما يحصل من غير اكتساب والكسبي انما يحصل بالاكتساب اراد ان يشير الى ما يكتسب منه
وكيفية اكتسابه منه فقال وكسبي العلم يحصل بواسطة النظر والنظر يفيد كسبي العلم بالضرورة اذا كان جزآه
اعني المادة والصورة صحيحين والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى تحصيل مجهول والترتيب جعل
الامور المتكثرة بحيث يطلق عليها الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر وهذا
يتم بخواص ماخوذة من العلل الاربع فقوله ترتيب امور خاصة ماخوذة من الصورية وهي الهيئة الحاصلة
للامور عند الاجتماع والمادية وهي الامور المعلومة ومن الفاعلية اذ الترتيب لا بد له من مرتب وهو العقل
ههنا وقوله ليتوصل بها الى تحصيل مجهول خاصة ماخوذة من العلة الغائية وهي تحصيل المجهول ومادة النظر
الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والمقدمات في التصديقات وصورته الهيئة الحاصلة
من اقتران الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والترتيب الاقتراني الواقع بين المقدمات
في التصديقات فالنظر يحصل العلم به اذا كان جزآه صحيحين وحصول العلم ضروري عند سلامة جزئيه
لانا متى تصورنا جنس الشيء وفصله تصورا مطابقا وركبنا الجنس والفصل تركيبا صحيحا حصل تصور المحدود بالضرورة
وكذا اذا اعتقدنا الملازمة بين الامرين واعتقدنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود
اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر يتكفل به علم المنطق واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما
غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا في انه هل يحصل ضد العلم اي الجهل اذا كان احد جزئيه فاسدا ام لا
والحق انه قد يحصل ضده وقد لا يحصل مثلا اذا كانت صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة كما اذا قال
كل انسان حيوان وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان حجر ففي مثل هذه الصورة يحصل به الجهل
قال وحصول العلم عن الصحيح واجب اقول اختلفوا في ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر
الصحيح هل هو واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه
عادة فان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وذهب الحكماء الى ان النظر الصحيح يعد الذهن
والنتيجة تفيض عليه من المبادي العالية وجوبا وذهبت المعتزلة الى ان وجود النظر يوجب النتيجة كحركة اليد فان
وجودها يوجب حركة الخاتم واختار المصنف ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب ولم يتعرض بالافاضة
او التوليد واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها
ابتداء بالاختيار ولا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال
الحيوانات الى اختيارها لا الى الله تعالى منعوا استناده الى الاشاعرة والدليل على ان العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح
واجب انه متى حصل عند العقل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرض هناك
عادة ام لا قال ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اقول
النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن
وكل ممكن له مؤثر حصل العلم لنا بان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم او لا والملاحدة يعترفون باشتمال المقدمات
اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجري ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل بتعليم المعلم

امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا قائلين لكن لما لم ياخذوا ذلك منه
ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كانت العقول كافية لما قالت العرب بنات الصانع تعالى عن ذلك
في ذلك والحق ان التعليم في العقليات ليس بضروري والاحتياج الى المعلم في المنقولات قوله
لا بد من الجزء الصوري اي لا حاجة في المعرفة الى المعلم بل يكفي فيها النظر لكن لا بد في النظر من الجزء الصوري
اي لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما ليحصل العلم بالنتيجة اذ لو لم يحتج
الى ملاحظة الترتيب والهيئة لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولسارت الاشكال في الافادة وذلك باطل
وشرط النظر عدم الغاية اي عدم العلم المطلوب فان العلم المطلوب هو غاية النظر وانما اشترط ذلك لامتناع تحصيل
الحاصل وايضا شرط النظر عدم ضد الغاية اي عدم الجهل المركب بالمطلوب الذي هو ضد العلم بالمطلوب
الذي هو الغاية وانما اشترط ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر كالامتلاء الصارف عن الاكل
ومنهم من قال انما اشترط ذلك لان اجتماع الجهل المركب والنظر واحد بعينه ممتنع لانه كاجتماع النقيضين
والضدين وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين
وهو ممتنع وامتناع اجتماع اللازمين اعني الشك والجزم يوجب امتناع اجتماع الملزومين اعني النظر والجهل المركب
والاول اصح لان النظر لا يجب ان يكون مقارنا للشك فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء بالنظر من غير سبق الشك
وايضا شرطه حضور الغاية اي يشترط في النظر العلم بالمطلوب بوجه ما لامتناع طلب المجهول قال
ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات واستفاضة المطالب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا
اقول اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل او بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول
والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى واجب على العبد عقلا
لان نعمه كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا وشكر الله تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان
عقليان موقوفان على معرفة الله فمعرفة الله تعالى تكون واجبة عقلا لان ما يتوقف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلا ومعرفة الله
لا تتم الا بالنظر فيكون النظر في معرفة الله تعالى واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان بحسب العقل لان التكليف بالنظر عقليا لوجوب
توقف المعرفة عليه الثاني ان النظر واجب بالاتفاق ووجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته
واليه اشار بقوله واستفاضة المطالب على تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب
اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الثاني
منتف على تقدير ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على النظر
وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه عليه ووجوبه عليه لا يستند الى الرسول لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء
وجوب النظر على تقدير ثبوته وما لزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا وللاشاعرة ان يقولوا على الاول
لا نسلم ان شكر الله ودفع الخوف واجب عقلا وعلى تقدير وجوبهما عقلا فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة
من النظر لم لا يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر التي هي شرط النظر فانا بينا ذلك لو كان طريق العرفان
منحصرا في النظر وهو ممنوع لجواز العرفان بغير النظر وعلى تقدير توقف المعرفة على النظر فلا نسلم ان ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب وانما يلزم ذلك لو لم يستحل التكليف بالمحال وهو ممنوع وعلى الثاني انه يجوز ان نظر المكلف

من غير ان يعرف وجوب النظر فيعرف صدق الرسول فيستدل بوجوب النظر اليه فلا يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته
وايضا لم ينعكس هذا الدليل انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب العقل لان وجوب النظر وان كان
عقليا فهو كسبي فللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف ولا يعرف وجوبه الا بالنظر بل له ان لا ينظر فيلزم انتفاؤه على
تقدير ثبوته بحسبه وما يقال ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن يكون فطري القياس فلا يمكن للمكلف ان يمتنع
عن النظر فباطل اذ لا نسلم ان وجوب النظر من فطري القياس لما عرفت من بطلان مقدماته واحتج
الاشاعرة على ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفى العذاب مطلقا الى بعثة الرسول فلو كان الوجوب بحسب العقل لما انتفى العذاب
قبل البعثة واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا
وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا فانه تعب بلا حظ او في الاخرة
ولا استقلال للعقل فيها قيل فائدته عاجلة وهو دفع خوف ضرر العقاب في الترك اجيب
بان الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة
الى جلال حضرته ونعمته ولانه تصرف في ملك الغير قيل ينتقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي اجيب
بان الوجوب الشرعي لا يستدعي فائدة وعلى تقدير استدعائه الفائدة تكون الفائدة في الاخرة وللشرع استقلال فيها
قال وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسائطه عقلية ومركبه لاستحالة الدور
وقد يفيد اللفظي القطع ويجب تأويله عند التعارض اقول اراد ان يشير الى ما يتعلق بالنظر
اعني التصديقات الموصلة الى تصديق اخر ابتداء الاقرب وهي الحجة فان كانت ملزومة للعلم بالنتيجة يسمى دليلا
وان كانت ملزومة للظن بها يسمى امارة وبسائط الدليل اي مقدماته التي يتألف منها الدليل وان كانت
مركبة في انفسها لكن يكون كل منها بالنسبة الى الدليل المؤلف منها بسيطا اما عقلية صرفة او مركبة من العقلي
والسمعي مثال العقلي الصرف قولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر ومثال المركب من العقلي والسمعي قولنا
الوضوء عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات واما السمعيات فمحال لاستلزامها الدور لان
السمعيات الصرفة لا تفيد العلم الا بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير
والا لم تكن سمعية صرفة بل لا بد وان يستفاد من السمع وهو موقوف على افادة السمعيات الصرفة العلم بصدق الرسول
على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور وهو محال هذا ان اريد بالسمعيات ما لا تكون مقدماته التي يتألف منها
ابتداء عقلية ولا تنتهي الى معرفة عقلية وان اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي تتألف منها
ابتداء عقلية دون ما ينتهي اليه فجاز تركبه من السمعيات الصرفة مثاله قولنا تارك الامر عاص لقوله تعالى
افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقيل ان الدليل
اللفظي لا يفيد القطع اي اليقين لانه يتوقف على عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وتصريفها واعرابها وعدم
الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح وهذه الامور
ظنية فما يفيده كيف لا يكون ظنيا واختار المصنف انه يفيد القطع لان كثيرا من الدلائل اللفظية نعلم اندفاع
هذه المفاسد عنها فيفيد القطع واذا وقع التعارض بين الدليل العقلي والسمعي يجب تأويل السمعي الذي يكون
مخالفا للعقلي وذلك لانه يمتنع الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين ويمتنع تركهما والا لزم ارتفاع

في جميع العلوم ويمنع ترويج الشبهة اذ ترويجها يفضي الى القدح فيه وذلك لان ترويجها يفضي الى القدح في العقل
الذي هو اصل السمع ومتى كان الاصل مستلزما لقدح الفرع قال وهو قياس وقسيماه والقياس
اقتراني واستثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربع والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة
خمسة والبعيدة اربعة والثاني المتصل فانتجه اربع وكذا المنفصل الحقيقي ومن المنفصل منه ضعف والاخيران
يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن اقول الدليل ثلاثة اقسام
قياس واستقراء وتمثيل واليه اشار بقوله وهو قياس وقسيماه اي قسيما القياس اعني الاستقراء
والتمثيل ووجه الحصر في الثلاثة ان الدليل وما له اعني المطلوب لا بد وان يكون بينهما مناسبة ضرورة
والا امتنع ان يستلزم الاخر فلا يخلو اما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء
او باحد الجزئين المندرجين تحت كلي على الاخر وهو التمثيل والقياس مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته
قول اخر وهو اقتراني ان لم يكن النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان
جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والاول
اي القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين
اربعة وذلك لان الاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الاول او محمول فيهما وهو الثاني او موضوع فيهما وهو
الثالث او موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو الرابع وباعتبار صورته البعيدة وهي الهيئة الحاصلة للكل
من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني
الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي وانما جعل المؤلف من الحملي والشرطي من
الاقتراني الشرطي لان خسته شرطية والاقتراني الشرطي خمسة اقسام المؤلف من المتصلات والمؤلف من
المنفصلات والمؤلف منهما والمؤلف من الحملي والمتصل والمؤلف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار مادته
القريبة اي مقدماته من حيث هي موقعة للتصديق بالمطلوب او تاثيرا غير التصديق اعني التخييل خمسة اقسام
برهان وهو قياس مؤلف من القضايا الواجب قبولها وهو يقيني مادة وصورة وغايته ان ينتج يقينيا
وجدلي وهو مؤلف من القضايا المشهورة والمسلمة من المتخاطبين وهو مشتمل مادة وصورة وغايته الالزام او الدفع
الالزام وخطابة وهي مؤلفة من المظنونات والمقبولات ليست بمشهورة والمشهورات في بادي الراي
وهي ظنية مادة وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو مؤلف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة
سواء كانت صادقة او كاذبة ومصدقا بها او لم يكن وهو مخيل مادة وصورة وغايته قبض او بسط او حث
او زجر او ما يجري مجراها ومغالطة وهي المؤلفة من القضايا المشبهة بالضروريات او بالمشهورات
وان كان من المشبهة بالضروريات يسمى سفسطة وان كان بالمشهورات يسمى شغبا وصاحب السفسطة اعني
السوفسطائي في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب اعني المشاغب بازاء الجدلي هذا باعتبار مادته القريبة واما باعتبار
مادته البعيدة اي المقدمات من جهة ما يصدق بها او يحصل منها التخييل اربعة اقسام المؤلف من المسلمات والمؤلف من
المظنونات وما معها والمؤلف من المشبهات بغيرها والمؤلف من المخيلات ووجه الحصر في هذه الاربعة يحصل
المواد في هذه الاربعة وانما انحصر المواد في هذه الاربعة لان القضية اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا غير التصديق

او لا فاده او لا ذاك والثالث مطروح في العلوم لعدم الفائدة والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم
والجازم اما ان يكون لسبب او لما لشبهة وما يكون لسبب هو المسلمات وما لم يكن لسبب السبب هو المشبهات
بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي الراي وما يقتضي تاثيرا غير تصديق هو المخيلات
والثاني اي القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي المتصل منتجه اربع احدهما ما استثني
فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يقتضي
صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا
لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يستلزم صدق الملزوم
ولا كذبه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم ولذا المنفصل الحقيقي منتج منه اربع اما المنفصل الذي
هو مانع الجمع فاستثناء عين كل جزء من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء
النقيض فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء
نقيض كل جزء من الجزئين يستلزم عين الاخر ولا ينتج لجواز الجمع بين الجزئين واما المنفصلة الحقيقية فاستثناء
كل جزء يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما قوله والاخيران
اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن الاستقراء هو حكم على كلي لثبوته في جزئياته فان كانت الجزئيات محصورة
يسمى استقراء تاما وقياسا مقسما كقولنا المطلوب اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا من كل الوجوه
او معلوما من بعض الوجوه ومجهولا من بعضه وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو مجهول من كل
امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من البعض امتنع طلبه ينتج المطلوب امتنع طلبه وهذا يفيد
اليقين وان لم يكن الجزئيات محصورة لم يفد الا الظن وذلك لاحتمال ان يكون الجزئيات التي لم تستقرا احوالها
بخلاف الجزئيات التي استقريت فلم يفد المعنى بالنسبة الى الحكم الكلي بل افاد الظن مثاله الحكم
بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ غير يقيني لاحتمال ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرا على خلاف ذلك كالتمساح فانه يقال
انه يحرك الفك الاعلى عند المضغ والتمثيل هو الحاق جزئي بجزئي في حكم لذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما
ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن لاحتمال
ان لا يكون الوصف الذي جعل علة علة فان مدار الحكم في الصورتين لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما
هو علة الثبوت ولو ثبت علية الوصف المشترك فمن الجائز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا
فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا لعليته او خصوصية الفرع مانعة منها
لم يكن عند العلم بالحكم حيث كان عاد هذا التمثيل الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة
لكون الحكم فيها ثابتا لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكور
في غير هذا الكلام اي في المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا هنا قال والعقل والتجرد
متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا ركب مما لا يتناهى
والاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة اقول لما فرغ من مباحث النظر اورد مسئلتين
في التعقل احدهما ان العقل يستلزم التجرد والاخرى ان التجرد يستلزم التعقل واليه اشار بقوله والتعقل

والتجرد متلازمان على معنى ان كل متعقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشي من حيث هو هو
من غير ان يقارن المادة اي ادراك الحقيقة المجردة عن الغواشي الغريبة والاعراض المادية والتجرد عبارة
عن كون الشي بحيث لا يكون مادة ومباينا للمادة مقارنة للصور والاعراض ويكون قائما بذاته اذا عرفت هذا
فنقول في بيان المسئلة الاولى وهي استلزام العقل للتجرد اي ان كل متعقل مجرد ان كل متعقل يحصل فيه الصورة المعقولة
مجرد اما الصغرى فلما عرفت ان التعقل انما يكون بارتسام الصورة اي المعقولة في العاقل واما الكبرى
فلان كل ما يحل فيه الصورة المعقولة فهو محل لصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة المعقولة
فهو مجرد اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما لما عرفت ان المادة
وما يقارنها من الماديات منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة الحالة في
العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه اذا كان حلوله
من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها
اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وحينئذ يلزم ان يكون الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع فيكون الصورة
المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع عرض لها الوضع والمقدار فان
انقسام الشي الى الاجزاء المتشابهة يقتضي ان يكون الشي ذا وضع وذا مقدار والى هذا اشار بقوله
فان تشابهت عرض الوضع واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الحال اي الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل حينئذ يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض
ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب الشي من الاجزاء الغير المتناهية
بالفعل محال والى هذا القسم اشار بقوله والا ركب مما لا يتناهى هذا تقرير هذا البرهان مع محاذاته لما في المتن
وهذا مخصوص بالتعقل المثالي الذي يقتضي حلول الصورة المعقولة في العاقل واما التعقل الذي ليس بمثالي
وهو التعقل الذي يكون بحصول نفس المتعقل فلا يثبت استلزامه للتجرد بهذا البرهان لا يقال قولكم
لو لم يكن المتعقل مجردا لكان منقسما ممنوع فانه يجوز ان يكون المتعقل نقطة فلا يكون منقسمة مع انها غير مجردة
من القول تقريبا فما قيل ان المتعقل اي المدرك للكليات لا بد وان لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع
واعلم ان اثبات هذا المطلوب يمكن بوجه اسهل وهو ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فمحلها
اي العاقل ينبغي ان لا يكون ذا وضع لان كل حال في ذي وضع فهو ذو وضع تقرير البرهان
على المسئلة الثانية وهي ان يقال كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وهو مجرد قائم بالذات
يصح ان يكون عاقلا وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا اما الصغرى فلان كل مجرد يكون بريا عن الشوائب المادية والعلائق
الغريبة التي لا تزول مشاهدتها عن ماهيته وكل ما هو كذلك فشان ماهيته ان يصير معقولة لذاتها لا انها لا تحتاج
الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شانها التعقل لا من قبلها
واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا
مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائم الذات اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله
يمنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشي على شي
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون

معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائما لذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في
الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة لم تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة
المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل ولا تتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة
على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة
في العقل ان يحصل فيه المعقول لحصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث لان المقارنة المطلقة تحصر في هذه الثلاثة اذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون
الصحة بالنسبة الى الثالث وهي صحة مقارنته للمعقول الاخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل
فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال للمحل وكل ما هو كذلك
يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا نعني بالعقل الا ذلك اعني الا مقارنة ذلك الغير في الموجود المجرد القائم بالذات
وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم
صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير
وتعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستدعي تعقل
المحكوم عليه وهو ذاته فامكان تعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او حصول مثاله فيه
والثاني يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول نفسه وحصول نفسه دائما حاصل
لا يغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل اذا عرفت ذلك فنقول قوله
ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان
المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوف
والبرهان على الوجه الذي قررناه وان كان فيه اطناب وصعوبة لكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة
في هذا الموضع فظهر صدق هذا القول للذكي المنصف لا للغبي المتعسف قال ومنها الغذاء ويفارق
الطبع والمزاج لمقارنة الشعور والمعارفة في المانع وصحته للفعل بالنسبة وتعلقها بالطرفين وتقدم
الفعل لتكليف الكافر والتنافي ولزوم احد المحالين لولا ولا يحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد
في تماثلها وتقابل العجز تقابل العدم والملكة وتضاد الخلق لتضاد احكامهما والفعل اقول ومن الكيفيات
النفسانية القدرة الحيوانية من حيث هو حيوان مؤثر والا لتساوت الاحكام بل انما هو مؤثر باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك
الامر الصفة المؤثرة والقوة وهي مبدا التغير في اخر من حيث هو اخر وفائدة هذا القيد ان الشي الواحد باعتبار
مبدا التغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج يكون تاثيره في الحقيقة في اخر لا في نفسه
والصفة المؤثرة اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما ان لا شعور او لا باشعور

فهذه اربع اقسام الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون
مصدرا لفعل واحد لا مع الشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالشعور وهو
القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والرابع وهو ان يصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية
والقدرة تفارق الطبيعة والمزاج اما مفارقتها للطبيعة فلان القدرة مع الشعور مؤثرة لا في الطبيعة فانها
بدون الشعور مؤثر واما مفارقتها للمزاج فلان المزاج والقدرة متغايران فانه تابع لها والمعارضة في
المانع على معارضة الملمس عند معارضة المانع فلان المزاج كيفية متوسطة من الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة متكونة من تفاعل هذه الكيفيات الاربع ويكون تابعا للمانع لمن تفاعل الكيفيات الاربع ونفس القدرة
المانع لها مغايرة لها لان تأثيرها الفعل فلو كان القدرة عين المزاج لكان تابع المزاج بعينه تابعا لها والقدرة
مصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل اي صفة تقتضي الفعل من الفاعل لا ايجابه فان الفاعل هو الذي يصح منه
الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب عنه الفعل وانما قيد بقوله بالنسبة لان الفعل في نفسه صحيح ممكن ولم يجعله
القدرة ممكنا صحيحا والا لزم الدور والقدرة جعلته ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل واختلفوا في ان
القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين اي الفعل وضده
على السواء واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة لطرف واحد والحق ان ان اريد بالقدرة
العلة التامة التي هي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان
لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوجوب الاثر عند علته التامة وان اريد بها القوة العضلية
وحدها اي التي هي بحالة متى انضم اليها القصد الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليه القصد
الى الضد الاخر حصل فلا شك ان القدرة صالحة لان تتعلق بالضدين فانه حينئذ يكون مفهوما مشتركا بين الامرين
اللذين احدهما علة تامة لاحد الضدين والاخر علة تامة للضد الاخر لكن الثاني يوافق العرف فانه على التعبير
الاول يلزم وقوع اسم الفاعل على انواعها بالاشتراك اللفظي وهذا مما لا يعرف واختلفوا في ان القدرة
هل متقدمة على الفعل او مع الفعل فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول
واحتج على الاول بوجوه الاول انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر
والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه حينئذ لا يمكن الايمان حال الكفر لعدم القدرة للكافر والتكليف بغير المقدور
غير واقع لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل للزم احد الامرين اما نفي القدرة
وان كونها مع الفعل لان القدرة لزومها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها
مع الفعل يلزمها ان يستغني عنها لان حال حدوث الفعل صار الفعل موجودا ولا احتاج اليها لان يدخل من العدم
الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي من اللوازم واذا كان التنافي من القدرة وكونها مع الفعل لازما
امتنع الجمع فلا تكون القدرة مع الفعل الثالث لو لم تكن القدرة قبل الفعل للزم احد المحالين اما قدم العالم
او حدوث قدرة الله تعالى والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان قدرة الله تعالى مع العالم اما ازلية فان كان الاول لزم الامر
السابق وان كان الثاني لزم ان يكون العالم الذي هو فعله قديما لان المفروض ان القدرة مع الفعل فلزم الامر الاول
اجيب عن الاول بان الكافر حال الكفر مكلف بالايمان من حيث انه قادر على انه مأمور بان يوجد حال القدرة
واصلها وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق وعن الثاني ان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود

لا الى القدرة مع حدوث الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة وحدها حال حدوث الفعل متحقق وعن الثالث
ان كلامنا في قدرة العبد لا بالنسبة لقدرة الله تعالى الى ذلك والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل
بان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت القدرة قبل الفعل لم تكن باقية عند الفعل فلا يكون قادرا عند
الفعل وفيه نظر اذ لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين والحق ان اريد بالقدرة الصفة المستجمعة لجميع الشرائط
لا يمكن قبل الفعل بالزمان بل يكون معها وان اريد بها القوة المنبثة في العضلة يكون القدرة قبل الفعل بالزمان
ولا يجوز ان يتعدد القادر عند اتحاد المقدور اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بقادرين لانه لو وقع بهما لكان
وقوعها بهذا موجبا لاستغنائه عن هذا فوقوعه بهما موجب لاستغنائه عن كل منهما ولا شك انه حال وقوعه بالقادر
يكون محتاجا اليه فيكون في حال احتياجه اليهما مستغنيا عنهما وهو محال وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل لا يتحد
المقدور لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولا استبعاد
في تماثل القدرتين ذهب طائفة الى ان القدرة مختلفة وذهب بعضهم الى انه تماثل لانه لا يمتنع ان تتعلق القادرين على مقدور واحد
لانه كما يمتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين كذلك يمتنع … لقادر واحد … ذلك الدليل واذا امتنع اجتماع
قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد فلا يدور ان لا يكون القدرتان متماثلتين لان الامر وحدة المقدور عند تعدد القدرة
تماثل القدرتين يقتضي وحدة المقدورين وقد بينا ان القدرتين لا تجتمعان على مقدور واحد ورد المصنف هذا المذهب
بانه لا استبعاد في تماثل القدرتين وذلك ان القدرتين يجوز ان تتعلقا على مقدور واحد كما يجوز اجتماع القادرين
على مقدور واحد لكن لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع القادرين على وقوع
مقدور واذا جاز اجتماع قدرتين على مقدور واحد جاز تماثلهما اذ لا مرض في تماثل لا وحدة المقدور مع تعدد
القدرة وهو جائز ولا استبعاد في تماثل القدرتين والعجز يقابل القدرة بلا خلاف لكن اختلفوا في انه هل يكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة بان يكون العجز عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادرا او تقابل الضدين فذهب المعتزلة الى الاول
واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة الى الثاني واحتجوا بان كل واحد من نفسه يفرق بالضرورة
بين كونه ممنوعا عن القيام حال كونه زمنا وغير ممنوع منه حال كونه غير زمن باختصاصه بالمنع من القيام الممكن حال
كونه زمنا اما ان يكون لا لمخصص وهو باطل او لمخصص عدمي وهو المطلوب اذ المخصص للمنع حالة العجز صفة
موجبة يمتنع ان يتصف العدم بها او المخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص من الامور المتحققة حالة القدرة
والعجز غير الالات والعلم والالة والارادة والبنية وهو ظاهر فتعين ان يكون امرا موجودا غير متحقق في الجسم عند
القدرة فيكون ضدا له وفيه نظر لان الاتصاف بالعلية لا يمنع ان يكون المتصف بها عدميا لان العلة من الاوصاف
الاعتبارية فجاز ان يكون المخصص للمنع عدم القدرة واحتجت المعتزلة بان العجز غير محسوس في نفسه
كالالوان والطعوم ولا موجب حال دالة عليه يستدل بها عليه فلا يكون ثابتا والجواب عنه ان العجز
وان لم يكن محسوسا فلا نسلم انه لا حالة له بل الزمن يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به القدرة
من نفسه كونه قادرا وليس لنا انتفاء الحال فلا نسلم انه يلزم منها انتفاء العجز فان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم
انتفاء المدلول بعكس دليل واحد والحق ان العجز لو كان صفة لما يعرض للمرتعش وهي تشارك حركته
حركة المختار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة
الاعضاء بين عنها ما لم يكن ذا موجود له والعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا
الى هذا

والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بلا فكر وروية وهو يضاد القدرة لان احكامهما متضادة لان القدرة
صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط وتضاد
الاحكام يستدعي تضادهما والخلق غير الفعل اذ الفعل لا يكون كيفية لان الخلق كيفية وهذا يصدر عن الافعال
من غير روية واعلم انه ذكر مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يعتبر تضادهما ولعله اراد بالتضاد
المغايرة في المفهوم والصدق قال ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة
تختلف بالقياس وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسي وعقلي
اقول ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافتهما
الى كمال وخير وشر وآفة تختلف بالقياس الى المدرك اما اللذة فهو ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك
من حيث هو كمال وخير واما الالم فادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وانما الادراك
ذكر في النيل الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله لا يكون
بالحصول نفسه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصوله نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان النيل
لا يدخل فيه من الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالمجاز وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة
وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه المختص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل
لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قال
ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى الشيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته
فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر
والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له
اي مناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى
براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرا لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادة
التخصيص لان الكمال المعني وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ
به يخص الوجه الذي هو كمال وخير منه هذه ماهية اللذة وبعد لها ماهية الالم يعرف بالمقايسة
عند من قد حاول القيود ههنا قال … ان ما ذكره الطبيب ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية لا انها تحصل
بسبب انفعال يعرض للحاسة تقتضيه تبدل حال وهو غير صحيح لان اللذة ليست خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير
بل الخروج حاصل عند حصول اللذة بالعرض فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد يستند الالم الى التفرق
الاتصال على معنى ان تفرق الاتصال يكون سببا للالم الحسي وقيل عليه بان تفرق الاتصال عدمي والالم
موجود والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب بان العدمي قد يكون علة معدة للموجود وكل من اللذة
والالم حسي وعقلي لان الادراك المختص الذي هو اللذة او الالم ان كان بالحس فهو حسي وان كان بالعقل فعقلي
واعني بالحس القوى التي تدرك النفس بها الجزئيات سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية اقوى من الحسية
وكذا الالم واعلم ان جماعة من الظاهريين ينكرون اللذات والالام العقلية والحق انها ثابتة واقوى من الحسية
اما ان اللذة العقلية ثابتة فلما عرفت ان اللذة ادراك لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك
والكمال للجوهر العاقل كمال وخير وهو تمثل في جليته الحق … ثم تمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة

على ما هو عليه مثلا نقشا خالصا عن شوب الظنون والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه وانه اذا قيل انه
يكون مدركا لوصوله اليه فيكون ادراكه لوصول هذه التمثلات التي هي كمال وخير بالنسبة اليه لذة له واذا قيس هذه
اللذة اليه الى اللذة الحسية يكون اقوى منها لانه كلما كان الادراك اقوى كان اللذة اقوى لان اللذة هي الادراك
ولا شك ان الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله فان الحس لا يدرك الا الكيفيات التي تقوم
بسطوح الاجسام التي تعرض لها فان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية واذا عرفت ان اللذة العقلية
اقوى من اللذة الحسية تعرف ان الالم العقلي اقوى من الحسي قال ومنها الارادة والكراهة
وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع التقابل ومغايرا اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وهو … وقد يتعلقان
بذاتيهما خلاف الشهوة والنفرة اقول ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة فقيل انهما نوعان
من العلم بمعنى الاعم فان الارادة عبارة عن علم الحي سواء كان يقينا او اعتقادا او ظنا بان له او لغيره … مؤثرة
جزئية منفعة يمكن وصوله اليه او الى ذلك الغير غير مانع من تعارضه وهو باطل فانا نجد من انفسنا
بلا مرية ان علينا هذا العلم انما يحصل ارادة له على تحصيل ذلك الشيء … واما في القادر التام فيكون
الاعتقاد المذكور واحدهما اي الارادة والكراهة لازمة للاخرى مع تقابل المتعلقين اي اذا كان
متعلقي الارادة والكراهة متقابلين فارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المتقابل الاخر لانتفائها والعكس
اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لانتفائها ولذلك شرط التقابل بالضد وقيل الارادة
للشيء من ضرورتها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد فيكون ارادة الشيء كراهة ضده وانت تعلم ان هذا
لا يدل على ان ارادة الشيء كراهة ضده بل على ان كراهة ضده من لوازم الارادة والارادة والكراهة مغايران
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل فالارادة وغيرها فان الارادة بالنسبة الى الفاعل هي صفة تقتضي اختصاص
الفعل بوقت دون غيره والارادة غير العلم … فان ارادة غير … الفعل لا تقتضي
اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت … والارادة والشهوة ومن الكراهة والنفرة فان الارادة
والكراهة قد يتعلقان بذاتيهما فان الارادة قد تكون مرادة والكراهة قد تكون مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة فان
الانسان لا يشتهي الشهوة ولا ينفر عن النفرة قال هذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا فلا بد من البنية وتفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة
اقول اي الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج عندنا اي الحيوة بالنسبة الينا مشروطة باعتدال المزاج والمراد باعتدال المزاج
ان يكون الموضوع ما مزاج من مراتب الامزجة بالنسبة اليه ولا بد في الحيوة من البنية وهي عبارة عن الجسم المركب
من العناصر الاربعة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتداله لا يتحقق بدون البنية وتفتقر الى الروح
وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبث من القلب وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم
من استدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية لان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة فيلزم حلول العرض
الواحد بالمحال المتكثرة وهو محال او القائم بكل جزء حيوة على حدة وهو محال لان الاجزاء حينئذ لو توقف
قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة في الاخرى لكان القيام بكل جزء متوقفا على القيام بالاول ويلزم الدور
وهو محال اجيب بان الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هو امور متكثرة حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة

واتصالا لانا نسلم ان تمام كل جزء حيوة بل هي الحالة قوله لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جزء او تمام الحيوة عن واحد على تمامها في آخر لكان من الجانب الآخر كذلك فيلزم الدور قلنا قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الأخر لا بقيام الحيوة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفيهم من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة واجيب عنه بان المراد الخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا **قال**

ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد **اقول** ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ومن الكيفيات النفسانية الفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد كلها غنية عن التعريف لان كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغنى عن التعريف فهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وذلك الانفعال يشتد ويضعف بسبب استعداد الاستعداد وضعفه والسبب المعد الاصل للفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون الروح كثيرا كثير المقدار وكثرة المقدار يعتبر بامرين احدهما ان يزداد الجوهر في الكم بموجب زيادة القوة وثانيهما ان يكون كثيرا حتى تنبسط وانه في المبدأ وتطول الانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يتحلل الطبيعة ولا تبسط مساكه ولا يمكن من الانبساط واما في الكيف فهو ان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب المعدة لاجل الغم مقابلات هذه الاسباب والاسباب الفاعلات للفرح مسارات نفسانية والاصل فيها تحصيل الكمال اما العلم او القدرة ويدل عليها هذه الاسباب الحاسة بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المؤلمة والتذكر للامور الملذة ومقابلات هذه الامور هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح فهي اشداد هذه الاسباب ومع الفرح تقوى الطبيعة وتحلل الروح ويتبع الاولى اغتذاء مزاج الروح وحفظها عن التحلل وكثرة تولد بدل المتحلل ويتبع الثاني الاستعداد للانبساط للطف واجتذاب المادة الغذائية اليه تحرك الروح بالانبساط الى عرجهة الغذاء ومع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات النفسانية الغضب والحزن والهم والخجل والحقد وجميع الكيفيات النفسانية يلزمها حركات الروح اما الى خارج او الى داخل وعلى التدريج اما دفعة او قليلا قليلا اما الحركة الى خارج دفعة ففي الغضب وقليلا قليلا ففي الفرح واما الحركة الى داخل دفعة ففي الخوف وقليلا قليلا ففي الحزن وقد يتفق ان يحرك الروح الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض له عارضان كالهم فانه يوجد مع غضب وحزن فتختلف الحركتان لان الغضب يلزمه الحركة الى خارج والحزن يلزمه الحركة الى داخل فكالخجل فانه عند حصوله ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم اذا تذكر وعلم انه ليس فيه كبير مضرة ينبسط ثانيا والحقد يعرض في تحققه امران احدهما الغضب لثباتها والثاني كون الانتقام لا في غاية الصعوبة ولا في غاية السهولة **قال** والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والاشكال والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية **اقول** لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات شرع في النوع الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات وهي الكيفية

المختصة بالكميات الكيفيات التي تعرض للكميات لذاتها اولا ولا بواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات اما ان تعرض للكم المتصل واما ان تعرض للكم المنفصل اما العارض للمتصل فكالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والاشكال والخلقة واما العارض للكم المنفصل فكالزوجية والفردية والصمم والمنطقية وغيرها **قال** فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة والتضاد منتف عن المستقيم وكذا عن عارضهما والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة **اقول** الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وفي هذا التعريف نظر وانه انما يستقيم ان لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بانه اقصر من الباقي ولا يصح لانه لا يمكن انطباق احدهما على الباقي اذ لو امكن لامكن ان يصير المنحني مستقيما والعكس ولا يمكن ذلك وهو ايضا بانه الذي اذا فرض عليه نقط كانت متسامتة لجهة لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقد يفسر بانه الذي يطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض جميع الاوضاع على ان المنحني فانه لا ينطبق قوسان اذا جعل مقعر احدهما في محدب الاخرى واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق ولا شك في وجود الخط المستقيم فكذا ان يوجد والدائرة ايضا موجودة وهي سطح يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وبيان وجودها بان يوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحرك طرفه الآخر حتى الى ان عاد الى وضعه الاول فالنقطة الثابتة هي مركزها والخط المار بالمركز المنتهي الى المحيط من الجانبين قطرها والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اي الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يكونا يتواردان على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع خط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم والحد ما به ينتهي الشيء كالكرة والتثليث والتربيع واذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع خلقة **قال** الثالث المضاف حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او القوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني لا تسلسل ولامتناع تعلق الاضافة بذاتها ولتقدم وجودها عليه ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته **اقول** لما فرغ من الجنس الثاني من الاعراض اي الكيف شرع في الجنس الثالث منها وهو الاضافة الاضافة تطلق على معنيين احدهما نفس ذلك الامر النسبي والثاني المجموع الحاصل من الماهية التي تعرض لها الاضافة ومن الاضافة العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الاب فالمضاف الحقيقي هو ماهية لما هيتها معقولة بالقياس الى تعقل ماهية اخرى تكون تلك الماهية ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الماهية الاولى سواء كانت الماهيتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة والنسبة التي لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان فيها هي الاضافة والامور التي يوجد منسوبة بلا زيادة فهي منسوبة فقط وان اخذت منسوبة على هذا الشرط فهي مضافة فهي مشهورية فالمضاف المشهوري هو معروض المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي والمضاف خاصتان مطلقتان احدهما وجوب الانعكاس

اي الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه فان الاب اب للابن وكذا الابن ابن للاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وهذا الانعكاس مخالف للانعكاس العكسي المذكور في المنطق والاخرى وجوب التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة لكن يجوز ان يكون معروض احد المضافين موجودا دون الآخر مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما اب والآخر ابن ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخص بحيث يكون من شأن احدهما التقدم ومن شأن الآخر التأخر عند المكان وتعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاكثر والاصغر واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد تسخنا وانقطاعا والمضاف من الامور الاعتبارية فثبوته ذهني يحصل في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء الذي يكون مفروضا مع ما يقاس اليه واحتج على انه غير موجود في الاعيان بوجوه الاول انه لو كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل الى غير النهاية في الامور الموجودة المرتبة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الاعيان لكان في محل وحلوله في المحل نسبة بين ذات المضاف والمحل فيكون من حال الاضافة الى ذلك المحل وذلك المحل محلا للنسبة اليه يعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة الى الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل **قوله** ولامتناع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان يقال المضاف هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره لا انه هذا المعنى فانا اذا هذا المعنى فما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء آخر بل هو مضاف لذاته فليس هذا المعنى ذاته شيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات تقرير الجواب ان تعلق الاضافة بذات الاضافة لذاتها لا يمنع في دفع التسلسل لان التسلسل لا يلزم من جهة ان الاضافة متعلقة بذات المضاف بسبب امر آخر حتى لو ثبت ان الاضافة لذاتها تتعلق بالمضاف بسبب لم يلزم التسلسل بل التسلسل انما لزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله في المحل على تقدير وجود المضاف في الاعيان يعرض لها الاضافة اعني الاضافة التي لها بسبب حلوله في المحل سواء كان المضاف مضافا لذاته او بسبب معنى آخر الثاني ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة الى نفسه وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت صفة لغيرها في الوجود وحينئذ خصوصيتها ما تصاف خصوصيتها بالوجود اضافة سابقة على وجودها فلزم تقدم وجود الاضافة الى نفسه وفيه نظر لانا لا نسلم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل غايته تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر وهو لا يكون محالا ويمكن ان يقال الضمير في قوله عليه راجع الى محل الاضافة وان كان غير مذكور لفظا لانه مستفاد من السياق وحينئذ يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه ولو ان الاضافة لكانت موجودة في الاعيان لم يكن وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف محلها بالوجود اضافة وهي متقدمة

على وجود محلها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فلزم تقدم وجود الاضافة التي هي اتصاف المحل بالوجود على وجود محلها لان ذلك الاتصاف لا يكون قائما بنفسه بل بالمحل وهذا الوجه ليس بشيء فان اتصاف الشيء بالوجود من الاضافة بمعنى الانضمام لا الاضافة التي تكون كالمقابلة **الثالث** لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم عدم تناهي الاضافة المترتبة في الاعيان في كل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي باطل بيان الملازمة ان مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير متناهية فان الاثنين مرتبة نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا وكذا الثلاثة والاربعة وغيرها من مراتب الاعداد **الرابع** لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي محال بيان الملازمة ان هذه النسبة الحكم من الموجودات اضافة **قال** وبعض كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي يعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زائد او لا **اقول** لما ذكر مباحث المضاف الحقيقي اراد ان يشير الى مباحث المضاف المشهوري فقال كل مضاف مشهوري بعضه مضاف حقيقي ولا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد بين مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل بمجموعهما المضاف المشهور فلا بد وان يتعلق المضاف الحقيقي الآخر الذي يكون بازائه بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر ويعرض الاختلاف والاتفاق فان الاضافتين اما ان يكونا على صفة واحدة لصفة الاخرى او لا يكونا على صفة واحدة فان كان الاول فيعرض الاختلاف كالابوة والبنوة في الاب والابن وان كان الثاني فيعرض الاتفاق كالاخوة في الاخوين ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي باعتبار امر زائد في الطرفين او احدهما او لا باعتبار امر في شيء منهما والاول كاختصاص العاشق الذي هو المضاف المشهوري بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زائد في العاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة الادراكية وفي المعشوق الهيئة التي تتعلق بها الادراك والثاني كالعالم المضاف الى المعلوم فانه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون حصول امر في المعلوم والثالث كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا باعتبار امر زائد في واحد منهما **قال** الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اقول** لما فرغ من الجنس الثالث في الاعراض شرع في الجنس الرابع منها وهو الاين ومفهومه انما تم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا يشك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق وعند المتكلمين الاين اربع انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما الحركة فهو كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز آخر واما السكون فهو كون الجوهر في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد واما الاجتماع فهو حصول الجوهرين في حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث واما الافتراق فهو حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث **قال** الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر **اقول** ذكر للحركة تعريفين احدهما التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني التعريف الذي ذكره المتكلمون اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان الحركة في نفسها

كمال

لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة
وتمتاز عنها من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق
بذلك الفعل شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جهة الاسود
الذي لم بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة
فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة من جهة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل
والثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا تقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون سائر الكمالات
متأديا اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل تقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فالحركة
حال حصولها بالفعل يجب ان يكون احدهما نوع الباقي منهما وما ماهيته توجه الى امر متأدى اليه وكل من الحركة
وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين
بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بعد
لم يبق شيء منها بالقوة اذا عرفت ذلك فعرف الحركة اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واما تقييد قوله
من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من حيث هو بالفعل بل كمال اول من جهة ما هو بالقوة
وهذا احتراز عن الصور النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فيكون كمالا اولا لما هو بالقوة
لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية لا تكون كمالا لما بالقوة من هذه الجهة الخاصة
لا يكون كمالا اولا له مطلقا سواء كان له من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين
بان الحركة هو حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر قيل تعريف الحركة بهذا غير صحيح قوله
لان الحركة اما ان يكون عبارة عن حصول المتحرك في الحيز الاول وحصوله في الحيز الثاني او عن مجموع الحصولين
او عن انتقال المتحرك عن احد المكانين الى الآخر والجميع باطل اما الاول والثاني فلانها لو كانت عبارة عن
احد الحصولين لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن ذلك محال لان عند حصوله في الحيز الاول
لم يشرع المتحرك في الحركة وعند حصوله في الحيز الثاني انقطعت الحركة واما الثالث فلان الحصولين لا يجتمعان
في الوجود فيمتنع تركب الحركة الموجودة منهما ولان الحصول الاول مبدأ الحركة والحصول الثاني منتهى الحركة
وما منه الحركة وما اليه الحركة طرفاها وطرفا الشيء لا يكون مقوما له واما الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف
المتحرك باحد الحصولين بعد اتصافه بالحصول الآخر والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا يكون حركة لان الحركة ثبوتية
ولقائل ان يقول انها عبارة عن مجموع الحصولين قوله مجموع الحصولين لا وجود لماهيته واحدة قلنا
ماهية الحركة على هذا الوجه يجوز ان لا يكون اجزاؤه واما قوله الحصولان طرفا الحركة قلنا ممنوع لم لا يجوز ان
يكونا مقومين الحركة قال ووجودها ضروري اقول لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما
لا يجوز ان يحصل في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان فان معنى الحركة الامر المتصل المعقول
للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة فلا يحصل في الاعيان لان المتحرك اذا لم يصل
الى المنتهى لم يكن الامر المتصل من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل فقد انقطع فكيف يوجد هذا المتصل
المعقول من حيث الوجود فكيف له حصول حقيقي في الوجود بل الحركة بهذا المعنى انما ترتسم في الخيال لنسبة
المتحرك الى المكانين مكان تركه ومكان ادركه فان صورة المتحرك اذا ارتسمت في الخيال ودل حصوله في مكان

وذهب وبعد من الاجسام ان يزول هذه الصورة عن الخيال لحقتها من جهة الحس صورة اخرى وهي حصوله في مكان آخر
وذهب وبعد اجزاء فيتصل الصورتان معا على انهما صورة واحدة لحركة ولا يكون لها في الاعيان حصول كما في الخيال
وان عنى بالحركة حالة المتحرك المتوسط بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه فذلك الحالة
الطرفين فهي موجودة وهي صفة واحدة من المتحرك ولا يتغير البتة ما دام متحركا نعم يتغير حدود المتوسط بالفرض
وليس المتحرك متوسطا لانه في حد معين دون آخر بل هو متوسط لانه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه
وكونه بهذه الصفة امر واحد له يدوم دائما في اي حد وفي اي مكان ليس يوصف بذلك حد دون حد وهذا هو الكمال الاول بالحقيقة
فهذه واما اذا انقطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني والحركة بهذا المعنى يوجد في المتحرك في آن لانه يصح ان يقال له
في كل آن يفرض انه في حد متوسط لم يكن قبله ولا بعده فيه ويقال ان كل حركة في زمان بمعنى المعنيين
الاول ان الحركة الممتدة من المبدأ الى المنتهى المرتسمة في الخيال في زمان وهذه الحركة وجودها على نحو وجود
في الماضي وحالها بان الامور الموجودة في الماضي مما كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا بخلاف هذه الحركة
فانها لم يكن موجودا في آن اصلا الثاني الحركة التي هي الحالة المتوسطة لا بمعنى انها في الزمان لا على معنى انها
مطابقة الزمان بل على معنى انها لا يخلو من حصولها قطع ذلك المقطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان
لانه كان ثابتا في كل آن من ذلك الزمان فيكون مستمرا في ذلك الزمان فان قيل الكون في المكان في آن
لا يكون قبله ولا بعده فيه امر كلي وكذلك اضافته الى المكان وكذلك الآن وتقدير الكلي لا الكلي لا يقتضي الجزئية
فيكون المعقول من الحركة التي قلتم انها موجودة في الاعيان امرا كليا وليس موجودا بالفعل بل الموجود بالفعل الكون
في هذا المكان وهو لم يكن قبله ولا بعده فيه والامر الكلي انما يتحقق باشخاصه ولا يكون الكلي شيئا واحدا موجودا
بعينه فالحالة المتوسطة التي هي الكون في المكان انما تتحقق في ضمن الكون في هذا المكان وذاك المكان انتفى
الكون في المكان واذا تحقق الكون في ذلك المكان يتحقق الكون في المكان في ضمنه فيكون الكون في المكان صفة
صفة متعددة متجددة ما دام المتحرك متحركا وانتم قلتم صفة واحدة مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا اجيب
بان الكون في المكان من حيث هو مقول على متكثرات كلي واما من حيث هو محمول على ما هو واحد لكن لا دفعة
بل في آنات في كل آن يكون مقارنا لمخصص انه في هذا المكان او في ذلك المكان فليس بكلي يتكثر بحسب هذه المخصصات
فانه شيء واحد يبقى ما دام بعينه ويلحقه مخصص بعد مخصص لحركة واحدة فانها موضوع بانه يفعل هذا تارة
يفعل في ذلك او وطئه تارة يفعل هذا وتارة يفعل ذلك وهي واحدة بعينها وذلك لان المخصص هذا
المكان وذاك ليس امرا موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة التي من المبدأ والمنتهى لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض
لها التجزئة باسباب والاول عروض القسمة فلا اجزاء لها الا بالفعل فلا يكون المخصص لذلك المكان او بهذا
موجودا بالفعل فكانت الحركة للمتحرك الواحد في المسافة الواحدة موجودة ولم يكن كثيرة بالعدد فكانت واحدة
بالعدد بالضرورة فان اعرض المسافة قسمتها واختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة يتعلق به ولا لعدمها
موجبا لان الحركات الاشتدادية التي عرض حدها متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق الواحد المتصل بعينه الى
الامور المتكثرة العارضة اذا عرفت هذا سهل عليك الشبهة التي اوردها من يتوهم على ان الحركة ليست
بموجود تقرير الشبهة ان الحركة لو حصلت في الاعيان فلم تخلو اما ان يكون قابلة للقسمة او لا يكون والثاني باطل
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الثاني فلانه لا تسلسل الى ما هي منها اما الى الثاني فلانها لو لم تقبل القسمة لزم

عدم انقسام المسافة فلزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو ممتنع واما الى الاول فلانها لو قبلت القسمة فلا يخلو
اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن
موجودا في الماضي ولا في المستقبل اما في الماضي فلان الموجود في الماضي هو الذي كان موجودا في وقت كان
حاضرا فاذا لم يكن موجودا في الحاضر امتنع ان يكون موجودا في الماضي واما في المستقبل فلان المستقبل هو الذي يتوقع
حضوره فاذا لم يكن وجود في الحال امتنع ان يكون له وجود في المستقبل فلما لم يكن موجودا في الحال امتنع وجوده مطلقا
والتقدير خلافه فتعين ان يكون شيء منها موجودا في الحال فالقدر الموجود منها في الحال لا يخلو من ان يكون منقسما
او لا فان كان الاول لكان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات
فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة بل احد جزئيها هو الحاضر هذا خلف فثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي
وقعت تلك الحركة عليها غير منقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو ممتنع والجواب ان الحركة الموجودة في الخارج
هو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهي غير منقسمة لانها غير ممتدة فان الممتد هي الحركة الموجودة في
الخيال لا في الخارج واما قوله لو كانت غير منقسمة لزم عدم انقسام المسافة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو كانت منطبقة على المسافة وليس كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدة الموجودة في الخيال
واما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام المسافة ولا انقسام المسافة موجبا
لانقسامها لما عرفت قال وهو يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار اقول
الحركة تتوقف على ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة وهو المنتهى واليه اشار بقوله المتقابلين
لان المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء قوله والعلتين اي والحركة تتوقف على العلتين
اي القابل وهو المتحرك والفاعل وهو المحرك فان المتحرك موضوع الحركة قابل لها والمحرك فاعل لها قوله
المنسوب اليه اي الحركة تتوقف على المنسوب اليه وهو ما فيه الحركة وهو المقولة التي وقعت الحركة فيها لان الموضوع
للحركة والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الامر المقصود حصوله في الحركة فان المتحرك عند ما يتحرك موصوف
بالتوسط بين امرين لم يرد كون امر مقصود اما اين او كيف او وضع او كم وذلك الامر المقصود حصوله في الحركة
هو ما فيه الحركة قوله والمقدار اي الحركة تتوقف على المقدار وهو الزمان فانه عبارة عن مقدار الحركة
قال فما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا او عرضا وقد يتغايران اعتبارا لان المتعاندان احدهما
بالنظر الى ما بعدها لا اليه اقول لما عد الامور الستة اراد ان يشير الى مباحثها بالترتيب
فابتدأ بما منه الحركة وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظاهر لان الحركة لما كانت كمالا اول لها خروج عن حالة يكون
الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه ولما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى وما اليه
والمبدأ والمنتهى قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدأ بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة المستديرة فان كل
نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها
وقد يكون المبدأ والمنتهى متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد
يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة وليس بين
النقطة من حيث هي نقطة تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين لاحدهما اكثر لاحدهما
التي هي المركز غاية البعد من الفلك وللآخر كونها الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدأ والمنتهى

لكل منهما اعتباران متقابلان احد الاعتبارين لكل منهما بالنظر الى ما يقابله لا اعني ذا المبدأ وذا المنتهى
فان المبدأ والمنتهى انما يقالان لذي المبدأ وذي المنتهى والاعتبار الآخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اي اعتبار
المبدأ بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبدأ اما اعتبار كل منهما بالقياس الى ذي المبدأ او ذي المنتهى
فاعتبار التضايف فان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ والمنتهى منتهى لذي المنتهى وذو المنتهى
ذو منتهى للمنتهى ولا شك ان المتضايفين متقابلان واما اعتبار كل من المبدأ والمنتهى الى صاحبه لا يكون اعتبار
التضايف اذ تعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل الآخر فانه ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها وبالعكس
اذ من الجائز فرض حركة لا بداية لها او لا نهاية بل يكون بينهما تقابل التضاد اما بالذات او بالعرض فثبت ان لكل
من المبدأ والمنتهى اعتبارين متقابلين وانما لم يذكر الاعتبار الذي لكل منهما بالقياس الى الآخر لانه قد ذكرهما
فيما قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا او عرضا قال ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول بعدم خلاف الطبيعي
المتلازم في حالتها اقول العلتان اي المحرك والمتحرك لا يمكن ان يتحدا اي لا يجوز ان يكون المتحرك محركا لنفسه
بل انما يكون المحرك امرا مغايرا للمتحرك واحتج عليه بوجهين الاول لو كان المتحرك بعينه المحرك لانتفى المعلول
اي الحركة والتالي باطل لان الحركة ثابتة بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا فلا تحقق الجزء الاول
من الحركة يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مقتض له والجسم باق فيجب بقاء المعلول الصادر عنه واذا وجب
بقاء الجزء الاول امتنع تحقق الجزء الآخر لان الحركة انما تتحرك اجزاؤها على سبيل التجدد والتقضي واذا امتنع تحقق
الجزء الآخر من الحركة امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق اجزائه فثبت ان الجسم المتحرك لو كان محركا
بعينه انتفى المعلول الاول الذي هو الحركة الثاني الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام
وفي جميع الاوقات والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض
الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم
فلا يوجد الجسم الا متحركا دائما قوله بخلاف الطبيعة المختلفة المتلازمة في حالتها اشارة الى جواب سؤال وارد على
الدليلين تقرير السؤال ان يقال الطبيعة تقتضي الحركة ولم يلزم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة وكذا
لم يلزم من اقتضائها عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا
محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين تقرير الجواب ان يقال الطبيعة يختلف في الاجسام
مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها لتحصل فيه فلا يكون
لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضي الجزء الاول لاجل ان يحصل لها
الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة
المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها قال
والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة
دفعة والانفعال حركة في مقولتي الفعل والانفعال اقول اراد ان يشير الى مباحث المنسوب اليه اي المقولة التي
يقع فيها الحركة فنقول المراد بقولنا ان المقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف من نوع لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع ولا نعني بقولنا ان مقولة كذا يقع فيها
الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة متوسطها يحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا

بالمقوله وتوسطها يحصل للجوهر ولان المقوله جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التي تقع فيها الحركة
اربع الكم والكيف والاين والوضع اما مقولة الجوهر فلا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر
توجد دفعة وتفسد دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفه وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الحقيقة الجوهرية
لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد
والتنقص او لا يبقى فان كان الاول فلا تغير في الحقيقة الجوهرية بل انما تغير عارض لها فقط فيلزم هذا استحالة
لا كونا وان كان الثاني فيكون الاشتداد قد حدث جوهرا اخر فكذلك في كل آن يفرض الاشتداد يحدث جوهر اخر
وبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك محال في الجواهر
دون الكيفيات اما بيان محالية ذلك في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا توجد شي منها في زمان
والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان لا استقرار في الزمان ما في الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون
من جوهرين متماسين كل منهما في آن زمان لا يكون شي من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون والتالي
باطل ... الى الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة
واما بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متماستين كل منهما في آن
زمان لا يكون شي منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحرك هو موضوع الكيفيات يحفظها وهادون
الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم او مادته وعلى التقديرين لا شي يبقى بعد انعدام
الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر فلانها تعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام كل
جزء منها دفعة لما مر وانعدام المركب دفعة فلا تقع فيها حركة واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة المفهومية
بل تابعة لمتبوعها فاذا الحركة كان المضاف انتقالا الا لما لا انه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع
لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه ولازم اتباع لمتبوعه فان كان متبوعه مما تقع فيه الحركة كان مما
تقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فمع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولة الفعل والانفعال فلانه عروض
الحركة فيهما بالذات من غير اعتبار عروض الحركة لما يكون الفعل والانفعال بحسبه مثلا التسخين والتبريد لا يمكن
عروض الحركة لهما بالذات من غير اعتبار الحركة في السخونة او البرودة الذي يكون التسخين والتبريد بحسبهما
فان التسخين حالة ... البرودة او حصول السخونة بعد عدم الحركة
في البرودة لا يتصور وذلك قال ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه
وتصدع الطاس ... على التناسب اقول اراد ان يشير
الى تفصيل الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف
والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينقص
مقدار الجسم من غير ان ينفصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها
مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا تختص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر
واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا اصغر وتلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف
وجهان احدهما وجود الملية(?) القارورة المكبوبة على الماء تقرير ذلك ان القارورة اذا امتصت فكبت على
الماء يدخل الماء فيها ... احدهما ان القارورة اذا امتصت خرج منها الهواء فبقي كان الهواء

الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص
ليشغل المكان وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء ويرجع الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع
الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والوجه الثاني صدع الآنية عند الغليان تقريره ان الآنية
اذا ملئت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان تصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلاثة وجوه احدها
بسبب الحركة ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد
مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان تنقل الآنية لها
لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات يلزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة
واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ان يزيد مقدار الجسم
بسبب اتصال جسم اخر بحيث احاط فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته وذلك في جميع الاقطار على
تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو ان ينقص مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة على التناسب بسبب انفصال
بعض اجزائه ووقوع النمو ظاهر لا يحتاج الى الدليل فلم يقم عليهما قال وفي الكيف لاستحالة المحسوس مع الجزم ببطلان
الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اقول اراد ان يشير الى مباحث الحركة في الكيف واستشهد على وجودها
بالحس فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج وبالعكس اي الماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف
هي الاستحالة قوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه لا نسلم
ان الماء البارد اذا صار حارا مثلا يكون تغير في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون استحالة اي حركة في الكيف
وانما يكون تغير في هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب
اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون ان الاجسام لا توجد شي منها من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط
من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون
الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيتخيل هناك امر من الحرارة
والبرودة تقرير الجواب انا نجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما وذلك لان الماء لو كان فيه
اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة او لا والقسمان
باطلان اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بسخونتها كما تحس بها اذا صار الماء حارا والحس
يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف يسهل تفريق بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفريق اتصال عارض لانفصاله
بغير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي واعلم ان المانعين من الاستحالة فرقتان اصحاب الكمون والبروز
وفرقة تزعم ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل البروز بل انما تسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار
المجاورة له وهذا المذهب ايضا باطل لتكذيب الحس له فان الجسم لو كان حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية
عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك
فان حبل الكبريت اذا لاقته نار صغيرة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق قال وفي الاين والوضع ظاهر
اقول وقوع الحركة في مقولة الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة
مدركا بالحس واما في الوضع فلان الافلاك متحركة فحركتها اما ان تكون مكانية اي اينية اي تبدل مكان المتحرك
او وضعية اي تبدل وضع المتحرك فتلك الحركة دون مكانه بالتدريج والاول باطل لانه لا تبدل مكانها فتعين الثاني

ضرورة انحصار حركاتها فيهما وذلك لاستحالة الحركة في الكيف والكم عليها فان قيل ان الفلك كل جزء منه
متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل متحرك في المكان اجيب بان الفلك لا جزء له
بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل تفارق كل جزء منها مكان الكل لان الكل كله
في مكان وليس مكان الجزء مكان الكل لان مكان الكل مكان الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط به
والمكان محيط وليس اذا فارق كل جزء مكان نفسه فالكل يفارق مكان نفسه لان فرقا بين قولنا كل جزء وبين
قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء لا يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان الكل حقيقة خاصة
مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء قال ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل
والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد لا لامر حل المتقابلين(?)
اقول اراد ان يشير الى وحدة الحركة وتعددها فقال ويعرض لها اي يعرض للحركة وحدة شخصية
باعتبار وحدة المقدار اي الزمان فانه لو تعدد لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان
او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل او استحال من المكان الاول الى المكان الثاني واستحال
من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم
لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى قد انعدم بانقضاء الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اي
ما فيه الحركة اي الحركة يعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة
لم يجب ان تكون الحركة واحدة بالشخص فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة معينة ومع ذلك يسخن وينمو حتى يكون زمان
هذه الحركات واحدا لكون الزمان واحدا والمقولة متعددة فلم تتحد الحركة بالشخص وباعتبار القابل اي الموضوع
الذي يتحرك اي الحركة يعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المتحرك فانه لو تعدد المتحرك لم يكن الحركة واحدة بالشخص
لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين فتبين ان وحدة الحركة بالشخص موقوفة على وحدة الزمان والمحل والقابل
واما وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية فانا لو قدرنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه
محرك اخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت
عن محركين لكن تبقى هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص واتحاد المبدا او المنتهى لازم عند اتحاد الامور
الثلاثة لكن وحدة كل منهما غير كافية فان المتحرك من مبدا واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس اي والمنتهي
الى شي واحد قد يتحرك من مبدأين واختلاف المتقابلين اي المبدا والمنتهى والمنسوب اليه اي ما فيه يقتضي اختلاف
الحركة بالنوع فان الحركة من المركز تخالف بالنوع الحركة الى المحيط والحركة من السواد الى البياض تخالف الحركة
من الحرارة الى البرودة ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع خارج
عن ماهية الحركة عارض لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروض في الماهية وذلك لان افراد النوع الواحد
مختلفة بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف الازمنة في اختلافها بالنوع لانها من عوارض
الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية ولا يشترط ايضا اختلاف المحركات والا لكان
كلما اتحد المحرك اتحد الحركات بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد يفعل حركات مختلفة بالماهية والمحركات المختلفة
قد يفعل كل واحد منها حركة متوافقة في النوع لحركة الاخر وتضاد الاولين اي المبدا والمنتهى يقتضي تضاد الحركة
كالحركة من السفل الى العلو والعلو الى السفل ولا مدخل للمبدا والمنتهى في انقسام الحركة ولا للفاعل بل انقسام الحركة

بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة لانطباقهما على الحركة وبحسب انقسام الموضوع لان الحركة عرض
حال في الجسم والجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم قال ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة
سريعة وتضعف فتكون الحركة بطيئة ولا تختلف بهما الماهية وسبب البطء الممانعة الخارجية او الداخلية
لا تخلل السكنات والا لما احس بها الصف بالمقابل(?) اقول اراد ان يشير الى انقسام
الحركة الى السريعة والى البطيئة فقال وقد يعرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك
الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد يعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك
الكيفية البطء فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر او مسافة اطول
في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء
وذلك لان السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شي من الفصول يقبلهما فلا شي من السرعة
والبطء بفصل واذا لم يكن شي منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطء من جهة الاختلاف بالماهية
وسبب البطء الممانعة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والممانعة الداخلية اي الطبيعية ان كانت الحركة
قسرية وكلاهما ان كانت الحركة ارادية وقيل ان سبب البطء تخلل السكنات في الحركة البطيئة ورد المصنف
بانه لو كان البطء بسبب تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احس الحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء
والتالي باطل بالحس بيان الملازمة لو كان البطء لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات
المتخللة بين حركات الفرس التي تتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبا
من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان
كذلك وجب ان تكون السكنات المتخللة في حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة
فلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة مع انها متصفة بالسرعة قال ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف
لوجود زمان بين الميلين اقول اراد ان يشير الى ان كل حركتين مستقيمتين متعاكستين كالحركة
الصاعدة والهابطة بينهما زمان سكون فقال لا اتصال للحركات ذوات زوايا وهي الحركات المختلفة
التي لا تكون على خط مستقيم ولذوات الانعطاف وهي الحركات المختلفة التي تكون على خط مستقيم وبالجملة
لا اتصال للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينهما زمان وهذه المسالة مختلف فيها فذهب افلاطون
الى نفي زمان السكون بينهما وذهب ارسطو الى اثباته واختاره المصنف واحتج عليه بان الجسم المتحرك الى حد ما
من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان الوصول في الزمان والزمان منقسم فبعض ذلك لا يخلو
اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان
فالوصول في الباقي من الزمان والزمان منقسم فبعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون ذلك الجسم واصلا الى ذلك الحد
او لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان
وزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد ان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا
في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق
المعلول ثم ان الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل اخر هو علة رجوعه

عن ذلك الحد ويكون ذلك الميل منافيا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول الى حد وللاوصول
وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع وجود ميلين
مختلفين في آن واحد في محل واحد واما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني باطل والا لزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي
لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور ليس بمتحرك في ذلك الزمان لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد لانه عنه
فوجب زمان سكون بين الحركتين فلا تتصل الحركة الثانية بالاولى وهو المطلوب قال والسكون حفظ
هو ضد يقابل الحركة في غير الاين حفظ النوع أقول اختلفوا في ان السكون هل هو ضد للحركة
ام عدمها عما من شانه ان يتحرك واعلم ان المراد بالسكون ... كان مشتركا بين امرين متلازمين احدهما
عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والثاني انه موجود زمانا فان كان السكون هو الاول والثاني لازم له
كان السكون عدميا وان كان بالعكس كان السكون وجوديا فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا
الى الثاني فيكون هذا النزاع لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا على ان الحركة تقابل السكون والتقابل
بينهما لا يتحقق الا اذا فسر السكون بالامر العدمي لان المتقابلين لا بد وان يكون حداهما متقابلين
فيلزم اما ان يحد الحركة اولا ثم يطلب للسكون حدا يقابل ذلك الحد او بالعكس فان كان الاول فكان حد الحركة
انها كمال اول لما بالقوة ففي الحد ثلاثة الفاظ الكمال والاول والقوة فالحد الذي يكون للسكون لا بد وان يكون
مقابلا للكمال لانه مقابل عدمي بل لا بد وان يعتبر الكمال فيه ويعتبر فيه ما يقابل احد اللفظين الاخرين
هكذا السكون كمال ثان لما بالقوة او كمال اول لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة والا
لم يكن السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون بعد ذلك سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون
لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا فتعين ان يورد في تعريف السكون ما يقابل الكمال وهو عدمي فيلزم
ان يكون السكون عدميا واما ان حد السكون اولا ثم حد الحركة بما يقابله فعلى تقدير ان يكون السكون ثبوتيا
لا يمكننا تعريفه الا بالمقصود منه استقرار ذلك الامر الثبوتي وذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او لواحقه
مثل ان نقول الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد او الحصول في مكان يكون قبله وبعده فيه وكل
ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بعد معرفة السكون فلزم منها الدور وهو محال فتعين ان يحد
الحركة اولا ثم يطلب ما يقابل ذلك الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان السكون عدميا والمصنف اختار ان
التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وفسر السكون بحفظ النسبة الى الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر
فانه لا بد ان يكون التعريف الذي للحركة متقابلا لهذا فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن واختلفوا في
ان المقابل للحركة هل هو السكون فيما عنه الحركة وهو المبدا او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى فذهب
بعضهم الى الاول والاخرون الى الاخر واحتج الاولون بان المقابل للحركة لا يجامعها والثاني يتنفى
لان الحركة متادية الى السكون في نهايتها والشيء لا يتادى الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر فان الحركة تنتهي
الى عدمها وذلك لان كل امر يقابل العدم فالصورة تنتهي اليه واختار المصنف ان السكون يقابل الحركتين
اي الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى وهو اليه اشار بقوله يقابل الحركتين ولا يلزم منه
ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة اما بيان ان الحركة عنه واليه مقابل للسكون فلان السكون
ليس عبارة عن عدم حركة خاصة والا لكان كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير تلك الحركة فقد عدم
عنه تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم كل حركة فيكون الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى كل منهما تقابل السكون ولا يلزم منه

ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة والسكون في غير الاين من المقولات الاخر التي تقع فيها
عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي تقع فيها الحركة قال ومضاد لمضاد ما فيه أقول
السكون قد يعرض له التضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المكان
الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون فيه فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان
الاسفل وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة قال ومن الكون طبيعي وقسري
وارادي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لرد الجسم اليه فيقف فلا يكون دوريا ومن تمة
يستند الى قوة مستعدة قابلة للضعف وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا أقول
الكون اعني حصول الجسم في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي
وقسري وارادي لان مبداه اما خارج عن ذات الكائن او لا والثاني اما ان يكون بالشعور او لا فالذي مبداه
غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعي والذي مبداه خارج هو القسري والذي مبداه غير خارج وبالشعور
هو الارادي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة
قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى الثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي ليرد طبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء
فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء والطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان
في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية لان غاية الحركة الطبيعية رد
الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الدورية طبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب
بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي للحركة وكل حركة طبيعية تستدعي هربا عن حالة
غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان يكون مطلوبة بالحركة
يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل الحركة المستقيمة
تطلب نقطة وعند الوصول اليها تفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب
بان كل نقطة تفرض في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون عن كل
ولحاظ لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها تطلب الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية تستند الى قوة
في المتحرك مستفادة من الخارج وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف لمصادمات الجرم المخروق بالحركة
الى ان تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي والسكون
الطبيعي يستند الى الطبيعة مطلقا لان الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي
قال وتعرض البساطة وتقابلها المركبة خاصة أقول الحركة قد يكون بالذات وهي الحركة
التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما تقارنه لكن لا بد من حركة
ذلك المقارن عادة فيعاملها مع الامور الجارية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة
بالفعل وقد لا يكون والاول مثاله حركة النملة على الرحى والثاني حركة الصورة الحالة
في الهيولى اذا عرفت ذلك فنقول قد يكون بسيطة وهي مثل حركة الحجر الى فوق وقد يكون مركبة مثل حركة النملة
على الرحى اذا كانت مخالفة لحركة الرحى في الجهة فان كلا من حركة الرحى وحركة النملة حيث هي حاصلة من حركتهما

بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى تكون مركبة والحركتان اذا تركبتا وكانتا الى جهة واحدة احدثتا
حركة تساوي مجموعهما وان كانتا الى جهتين متضادتين احدثتا حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا
ان لم يكن فضل فالحركة المركبة لا تتصور الا في متحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين
مختلفتين قال ولا تعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور أقول اختلف المتكلمون في ان
الحصول في الحيز الذي هو جنس للانواع الاربعة هل هو معنى غير الاعتبار كذهب ابو هاشم واتباعه
الى انه موجد معنى اخر يعلل الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وهو هم
طائفة الى ان المعنى المذكور ليس لكاينة واشار المصنف الى ابطال هذا المذهب بقوله ولا تعلل الجنس
اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكاينية وذلك لان الكاينة عللها هم
معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور وهذا ما هو هنا حجة
قال الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه أقول الجنس الخامس من المقولات التسع
متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان اعني
الآن ولا تقع في الزمان ويسال عنه بمتى واذا النسبة الشيء الى الزمان اما ان يساوي زمان بطابقه ولا ينفصل عنه
كقولهم كان هذا الامر وقت الزوال والى زمان اعم من ذلك كقولهم كان هذا الامر في سنة كذا ولم يكن في جميع السنة
بل في جزء منها والاول حقيقي والثاني غير حقيقي كالاين لكن الزمان المطابق يخالف المكان المطابق في انه ينسب
الزمان الواحد الحقيقي الى اشياء كثيرة بخلاف المكان الحقيقي الواحد فانه لا يمكن ان ينسب الى اكثر من واحد
قال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر أقول
لما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اراد ان يشير الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم
والتاخر العارضان للحركة باعتبار اخر فالحركة تجري وتنقسم باعتبار جريها في المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها
متاخرا بحسب تقدم بعض اجزاء المسافة وتاخر بعضها بحسب الوضع والمتقدم من الحركة ما هو حاصل في المتقدم من المسافة
والمتاخر منها ما هو حاصل في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من المسافة موجود مع المتاخر بخلاف المتقدم والمتاخر من الحركة
فانهما لا يوجدان معا فيكون المتقدم والمتاخر حاصلين للحركة من جهة عروضهما لاجزاء الحركة ويكون للحركة مقدار
بحسب التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار اخر غير اعتبار عروضهما للمسافة ولها مقدار اخر من جهة المسافة
فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها فالزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها
باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود معا ولما كان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اشار الى ماهيته ولم يتعرض لوجوده
قال وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يفتقر وجود معروضها
وعدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمي الزمان وحدوث العالم يستلزم حدوثه أقول يقول متى
يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان الاجسام لا يعرض
لها متى الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر
وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم
المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات
متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور

والطرف

والطرف بمعنى الآن لا يكون للزمان فانه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل فلو كان جزءا للزمان لما انقسم
الزمان الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة
لانه حينئذ يكون غير داخل في القسمين وهو جزء من الشيء المنقسم الى قسمين فلزم التثليث فالآن عرض حال في
الزمان كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو عرض حال في الخط قوله وعدمي في الزمان اشارة
الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان الآن جزء من الزمان لان الآنات متتالية فيكون الآن جزءا له
وانما قلنا ان الآنات متتالية لان عدمه اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لكان للآن زمان وانه
ينقضي ان عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين فلزم ان يكون الآن جزءا من الزمان لان عروضه انما يكون
على تقدير ان يكون الزمان متصلا وعلى تقدير تتالي الآنات لا يكون الزمان متصلا في نفسه وتوجيه الجواب
ان يقال لم قلتم ان عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة لتقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه
في جميع الزمان الذي بعده لا على معنى ان عدمه شيء واحد متصل منطبق على ذلك الزمان حتى يمكن ان يوجد الآن في زمان كالحركة
بل المعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فيكون عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك
الآن طرفه وذلك كالنقطة فانها موجودة في طرف الخط وليست بموجودة في نفس الخط المتصل فيصدق انها
معدومة في نفس الامر لا الصدق انها معدومة في طرفه وحدوث العالم يستلزم حدوثه اعني اذا ثبت ان العالم
وهو سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته قال السادس الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين ففيه تضاد وشدة وضعف أقول الجنس السادس من المقولات
التسع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه ومن جهة ان اجزاءه في ان يكون بعضها من بعض
ونسبة لها بالقياس الى امور خارجية عن موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء
والانبطاح والوضع يطلق على معنيين اخرين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اجزائه بعضها الى بعض والاول
منهما واحد من المقولات التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانسان رجلاه على الارض وراسه في الهواء مضاد
لوضعه اذا كان بالعكس من ذلك لانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف
وفي الوضع شدة وضعف لان الشيء قد يكون انتصابا او انحناء من غيره قال السابع الملك وهو نسبة التملك
أقول الجنس السابع من المقولات التسع الملك وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح
والتعمم والتختم والتقمص ومنه جزئي كهذا التسلح وكلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي
كحال الانسان عند قميصه قال الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل ولا يثبت لهما وجود
والا لزم التسلسل أقول الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وان ينفعل اما ان يفعل فهو عبارة عن
تاثير الشيء في غيره تاثيرا غير قار الذات كحاله ما دام مؤثرا مثل ان يفعل ذلك المسخن ما دام يسخن والقاطع ما دام يقطع واما
ان ينفعل فهو عبارة عن تاثر الشيء عن غيره ما دام متاثرا كالمتسخن ما دام يتسخن والمتبرد ما دام يتبرد والمتقطع ما دام
ينقطع واختلفوا في ان هاتين المقولتين هل هما من الموجودات الخارجية او اعتبارية لا وجود لهما الا في الذهن
واختار المصنف الثاني وقال ولا يثبت لهما وجود والا لو كانا موجودين في الخارج لزم التسلسل والتالي باطل
بيان الملازمة انها لو كانت موجودة في الخارج فالمؤثر من لواحق المؤثر والمتاثر من لواحق المتاثر فيفتقر الى

الثالث

في الصانع وصفاته وآثاره

فتكون اثر كل واحد منهما فيما الحق زيادة عليه والكلام فيهما كالكلام في الاول ويلزم التسلسل
قال المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود
ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل اقول لما فرغ من المقصد الثاني
شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في اثبات الصانع والثاني في صفاته ما يجوز عليه وما لا يجوز
عليه والثالث في اثاره وافعاله وابتدا باثبات وجوده لانه الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود
لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد بالضرورة وذلك المؤثر
الموجد ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل
وكل منهما باطل لما مر في المقصد الاول في فصل العلة والمعلول قال الثاني في صفاته وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين واجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع
في الفصل الثاني وبدا بالقدرة ذهب جميع المتكلمين الى انه تعالى قادر بمعنى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على
معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم
لذاته كما اثر الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كونه تعالى
مؤثرا بالايجاب واما الاول فثابت لما بينا قبل من ان العالم حادث واما الثاني فبيان الملازمة ان المؤثر في وجود
العالم ان كان موجبا لزم قدمه لانه حينئذ لا يخلو اما ان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط قديم
وعلى التقديرين يلزم قدمه والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو محال او يتوقف على شرط حادث وهو باطل
والا لم يكن العالم عالما لانه بعضه ولانه لو توقف على شرط حادث فالكلام فيه كما في العالم ويلزم التسلسل اجتماعا لامكان
حدوثه عند حدوث اخر معاقب اولا الى اول له لو كان بحدوث شرط ذلك لانه حينئذ يكون كل حادث مشروطا بحادث اخر قبله
ويلزم منه حوادث لا اول لها وكلاهما محال لما مر ثبت ان المؤثر في وجود العالم لو كان موجبا لزم قدمه ونفي اللازم يستلزم نفي
الملزوم واذا انتفى كونه موجبا تعين ان يكون قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل اما مع جواز ان لا يصدر
عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان المؤثر قادرا وان كان الثاني كان المؤثر موجبا قوله والواسطة
غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه انه تعالى ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا
ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود سبحانه وتعالى هو القادر لم لا يجوز ان الواجب لذاته
اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة
وتقرير الجواب ان الواسطة بين الواجب وبين العالم غير معقولة لان ذلك القادر الذي هو الواسطة
لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود او لا لامتناع وجود واجبي الوجود لانه حينئذ لا يكون صادرا عن الواجب واذا لم يكن
واجبا يكون ممكنا فيكون من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى الله فلا يكون واسطة بين الله وبين العالم والا يلزم
ان يكون واسطة بين الله وبين نفسه وهو محال قيل في دفع هذا الاعتراض لا يجوز ان يكون واجب الوجود
مقتضيا للقادر على سبيل الايجاب لان القادر من شانه التغير والاختلاف والموجب لا يقتضي الا امرا ثابتا
على نهج واحد غير مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا الى ارادة القادر لا الى الموجب
قوله عروض الوجوب في الامكان للاثر باعتبارين هذا جواب معارضة للدليل المذكور توجيه المعارضة

ان يقال الدليل الذي ذكرتم وان دل على ان واجب الوجود قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر على الفعل
الذي ذكرتم هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهو محال وذلك لان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه
في المؤثرية وجوديا كان او عدميا امتنع منه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة فلا يكون
متمكنا من الترك فلا يكون قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة
فلم يتمكن من الفعل فلا يكون قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان يكون الواجب قادرا لانه مؤثر وجه الجواب
ان يقال نختار ان المؤثر مستجمع لجميع الشرائط التي لا بد منها في المؤثرية وامتناعه ان المؤثر المختار بالقدرة مع
قدرته التي تستوي بالقياس اليها طرفا الفعل والترك ومع داعيه التي ترجح احد الطرفين وحينئذ يجب وقوع
الفعل بعدهما فالوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة
وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان اي استواء الطرفين وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة
الى القدرة وحدها قيل في جواب هذه المعارضة المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثر يكون تارة مصدرا
للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال له في الحالين فلا يمتنع الترك وفيه نظر لانه حينئذ يكون ترجيحا لاحد طرفي
الممكن على الاخر ويقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واحدا الى في وقت اخر وهو يسد باب اثبات المصدر
لا يقال المختار يجوز ان يختار احد الجائزين بلا مرجح وذلك لان الجائع يختار احد القرصين المتساويين
من غير مرجح لاحدهما على الاخر وكذا الهارب من السبع والعدو يختار احد الطريقين المتساويين من غير مرجح
احدهما على الاخر لانا نقول المختار هو ان يكون فعله تبعا للارادة والداعي ونفي المرجح والجائع
والهارب لا يختار كل منهما احد المتساويين بل غايته ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع
قوله واجتماع القدرة مع العدم على المستقبل جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها
ان يقال ما ذكرتم وان دل على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان المؤثر الذي لو كان قادرا لتمكن اما ان يكون
تاثيره حال حصول احد الطرفين او حال حصول شيء منهما والاول محال لان حال حصول ذلك الطرف يكون ذلك
الطرف واجب الحصول واذا كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف الاخر ممتنع الحصول فلا يكون متمكنا
من الطرفين لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع والثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون متمكنا من الطرفين بالنسبة
الى الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال والاستقبال في الحال محال
فشرط الحصول في الاستقبال محال والموقوف على المحال محال فالحصول في الاستقبال محال فلا يكون مقدورا
تقرير الجواب ان يقال ان اجتماع القدرة على الفعل في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال
ومع الوقوع في الحال ممتنع في الحال والمحال انما هو مجموع الوقوعين في الحال وهو وقوع العدم ووقوع
الفعل والحاصل ان شرط الحصول في الاستقبال التمكن بالنسبة الى الاستقبال في الحال لا حصول
الاستقبال في الحال واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة الى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال
قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها
ان يقال لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يتمكن منهما والثاني باطل لان الترك غير مقدور
لان الترك عدم والعدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا تقرير الجواب ان القادر هو الذي يصح
منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك

قال وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اقول لما بين انه تعالى قادر اراد ان يبين
انه تعالى قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة تستلزم
عمومية الصفة اي المقدورية بالنسبة الى جميع الممكنات لان علة المقدورية الامكان لان الامتناع
والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى
فيكون قادرا على جميع الممكنات قال والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام
اقول لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا اراد ان يشير الى انه تعالى عالم اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى
عالم الا ما نقل عن قدماء الفلاسفة فانهم قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي اضافة ما للعالم
الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان تتصور العالم بصورة المعلوم وهو لا يمكن
لان يقبل الواجب الوجود شيئا غيره وان كانا واحدا فلا بد من تغاير اعتباري حتى تتصور الاضافة بينهما
ولا كثرة في واجب الوجود بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه واحتج المصنف على مذهب الجمهور
بوجوه الاول انه تعالى فعل افعالا محكمة متقنة فيها من عجيب الصنع ولطيف الحكمة ما يظهر لمن تامل
احوال الخلق ومنافع الاعضاء وتفكر في هيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها والبديهة العقلية
بان امثال ذلك لا يصدر عن الجاهل ولا يتكرر وقوع الفعل المحكم المتقن من فاعل جاهل الثاني
انه تعالى مجرد لما عرفت ولما سياتي وكل مجرد عالم لما عرفت ايضا الثالث انه تعالى مبدا لجميع الموجودات
لانه اما مستند اليه بلا واسطة او بواسطة والله عالم بذاته لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد الذي
لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته وقد عرفت ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فلزم ان يكون عالما
بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع
الموجودات قال والتغاير اعتباري اقول هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى عالما
بذاته تقرير الاعتراض ان العلم يستدعي اضافة والاضافة لا تتصور بدون المنتسبين والله سبحانه
منزه عن الكثرة واحد حقيقي لا اثنينية فيه فيمتنع ان يكون عالما بنفسه تقرير الجواب انه علمه تعالى
بذاته عين ذاته بالذات ومغاير له من حيث الاعتبار وتغاير الاعتبار كاف في تحقق الاضافة فان الاضافة
لا تستدعي تغاير المنتسبين بالذات قيل تغاير الاعتبار انما يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما
وتغاير كونه عالما ومعلوما انما يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون تغاير الاعتبار فرعا لقيام العلم به فلو كان
قيام العلم به فرعا لتغاير الاعتبار لزم الدور اجيب بان تغاير الاعتبار انما يتوقف على تغاير
العالم والمعلوم بالاعتبار وتغاير العالم والمعلوم بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم به بل يتوقف على اعتبار
كونه عالما ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار فلا يدور قال
ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا
اقول هذا جواب اعتراض على انه سبحانه وتعالى عالم بغيره من الموجودات تقرير الاعتراض
انه تعالى لو كان عالما بغيره من الموجودات والمعلومات لاتحد بالعالم او لانتقش بصورها مع تعقلها ويكون صورا مغايرة
لها متقررة في ذاته فيكون ذاته فاعلا وقابلا ويكون موصوفا بصفات حقيقية ويكون محلا للمعلولات الممكنة
المتكثرة تقرير الجواب انه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالما بذاته الى صورة غير ذاته التي بها هو هو

ولا يحتاج

فلا يحتاج ايضا في علمه بما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر وكونه تعالى محلا لتلك الصورة المعلومة
ليس بشرط في علمه بها بل حصول الصورة للعالم هو علمه بها ولو حصل الصورة من جهة اخرى غير الحلول في العالم حصل
العلم ولا شك ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره اشد من حصول الشيء لقابله فاذن واجب الوجود تعالى
عالم بجميع الموجودات من غير ان يحل فيه لان الموجودات باسرها حاصلة له من حيث انها صادرة عنه فلا يعزب عنه
مثقال ذرة فيحيط بجميع الكليات والجزئيات على الوجه الكلي والجزئي من غير لزوم محال قال وتغير الاوصاف ممكن
اقول هذا جواب اعتراض على كونه عالما بالجزئيات على سبيل التغير علما زمانيا يحكم انه وقع قبله او يقع
الان او لم يقع تقريره انه تعالى لو كان عالما بالجزئيات علما زمانيا لكان محلا للتغيرات لان هذا النوع من العلم
يحدث مع حدوث المعلوم ويزول مع زواله والتالي باطل تقرير الجواب انا نمنع بطلان التالي
لانه تغير في الاضافة والتغير في الاضافة جائز لانه لا يوجب التغير في الذات بل في الاعتبارات قال
ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين اقول هذا جواب عن اعتراض على كونه عالما بالامور المتجددة
قبل وقوعها تقريره انه لو كان عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها كان تلك الامور واجبة والا لامكن ان لا توجد
فينقلب علمه جهلا وهو محال ويكون ايضا ممكنة لانها امور متجددة فيلزم ان يكون تلك الاشياء واجبة ممكنة وهو محال
تقرير الجواب انه ان اريد بكونها واجبة انها واجبة الصدور عن العلم فباطل لان العلم لا يكون موجبا لصدور
المعلوم من العالم ضرورة كونه عالما بذاته وبالمعدومات مع ان علمه لا يكون موجبا لصدور ذاته ولا لصدور المعدومات
عنه وان اريد بكونها واجبة كونها بحيث يطابق علمه فهو صحيح لكن لا امتناع في ذلك لان الوجوب باعتبار المطابقة
والامكان باعتبار الذات فيجوز ان يكون شيء واحد واجبا وممكنا باعتبارين قال وكل قادر عالم حي بالضرورة
اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لانه قادر وكل قادر عالم حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى
الحيوة فذهب النافون للصفات الثبوتية لله تعالى الى انها سلبية معناها انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا
وذهب المثبتون للصفات الى ان الحيوة صفة زائدة لاجلها ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصفة
اولى من لا حصولها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة قال وتخصيص
الممكنات بالايجاد في وقت يدل على الارادة وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
اقول اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم قد اختلفوا في معناها فذهبت الاشاعرة وابو علي
الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان الارادة صفة زائدة على العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى غير مغلوب ولا
مستكره وذهب الكعبي الى ان الارادة بالنسبة الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره هي امره بها
وذهب ابو الحسين البصري الى انها هي علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد واحتج المصنف
على ثبوت الارادة مطلقا بان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت مع جواز حصوله في غيره من الاوقات
يحتاج الى مخصص وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات على السواء وليست الارادة
صفة زائدة على الداعي لانها لو كانت صفة زائدة فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج
تخصيصها من جميع المقدورات بوقت دون غيرها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قال والنقل دل على
اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الالات اقول اراد بالادراك ههنا ادراك المحسوسات والنقل
دل على انه سميع بصير والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات لكن كونه في حقنا بالالات الجسمانية [illegible]

والباصرة والعقل دل على استحالة ادراكه تعالى بالآلات جسمانية فكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالآلات جسمانية
فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالآلات جسمانية
قال وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه اقول
اتفق المسلمون على انه متكلم لكن اختلفوا في معناه فذهب المعتزلة الى ان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للحروف والاصوات الدالة على
معان مرادة وذهب الاشاعرة الى ان معناه هو الامر القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة ويسمى ذلك الامر
الكلام النفساني واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية قدرته تعالى يدل على ثبوت الكلام لان جميع
الحوادث واقعة بقدرته تعالى والحروف والاصوات الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام الصادرة بقدرته والكلام
النفساني اي الامر القائم بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة غير معقول لان العقل لا يعقل معنى غير ما ليس بامر ونهي
وخبر واستخبار وهو علم او ذكر وما نحن بصدد القدماء وصح ان يكون مما يخبره لانه حال او منهم
وكلامه تعالى صادق لان الكذب قبيح والقبيح لا يجوز على الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يصدر عنه القبيح قال
ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول
والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات
الزائدة عينا اقول اراد ان يشير الى صفاته التابعة لوجوب الوجود منها البقاء اتفق جميع المثبتين
للصانع على انه باق ابدا والدليل عليه انه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على انه باق ابدا اي لا يعدم اصلا
والا لكان ممكنا … اختلفوا فذهب الاشاعرة الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب
القاضي وامام الحرمين الى نفيه واختاره المصنف واليه اشار بقوله ونفي الزائد اي وجوب الوجود يدل على
نفي الزائد على الذي هو البقاء وذلك لان المعقول من البقاء الذي هو الزائد صفة تقتضي ترجيح الوجود على
العدم في الزمان الثاني وهذا ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بالغير ومنها
نفي الشريك اي وجوب الوجود يدل على نفي الشريك اي حقيقته التي هو الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي
لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لانه لو كان مشتركا بين اثنين فلا يخلو اما ان يكون تمام حقيقتهما
او داخلا فيهما او خارجا عنهما والثالث باطل لانه لو كان خارجا عنهما لا يخلو اما ان يكون عارضا لهما او لا فان
لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج
ممكن فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف والثاني ايضا باطل لانه يكون لكل واحد منهما ما به يمتاز وجوده عن صاحبه فيلزم تركب
كل واحد منهما واما الثاني فقد عرفت ان الواجب لا يكون لوجوده ماهية والثاني ايضا باطل والا لزم ان يكون كل منهما
مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وقد عرفت ان واجب الوجود لا يكون مركبا … الاول ايضا باطل
لانه حينئذ يكون الخصوصية التي بها الامتياز لكل واحد منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا
اليهما فان كان كل واحد منهما كان كل واحد من حيث هو موجود ممتاز عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا
وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازما للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها
فيفتقر في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كانت علة الخصوصية
الذات من حيث هي هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة لا بد وان يكون متخصصة
معينة قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم التسلسل او الدور او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره

فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية الغير لزم الامكان لا يقال المخصص سلبي فكل واحد منهما يتخصص
بانه ليس الاخر لانا نقول الغير لا يتحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد منهما بعد حصول
الغير فيكون ممكنا ومنها نفي المثل اي وجوب الوجود يدل على نفي المثل لان نفي الشريك يستلزم نفي المثل لان
الشريك اعم من المثل لان المثل هو المشارك في تمام الماهية بخلاف الشريك ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص
ومنها نفي التركيب اي وجوب الوجود يدل على نفي التركيب بمعانيه اي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب
من الجنس والفصل والتركيب بحسب اجزاء الوجود كتركيب الجسم من الهيولى والصورة وذلك لما عرفت ان كل مركب ممكن
ومنها نفي الضد اي وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد يقال عند الجمهور لمساو في القوة ممانع
وكل ما سوى الله تعالى مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة ولا الممانع له مقهور له ويقال في العرف الحكمي
لمشارك في الموضوع معاقب له والاول لا يكون في موضوع فلا ضد له من جهة ومنها نفي التحيز اي وجوب الوجود
يدل على ان الواجب لا يكون في حيز لان كل ما هو متحيز اما جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يحل في شيء لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين
والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا الحلول بهذا المعنى فهو باطل وان ارادوا به غير ذلك فلا بد من نفيه واثباته
الا بعد تصور معناه ومنها نفي الاتحاد اي وجوب الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع اتحاد
الاثنين مطلقا وقالت النصارى اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت
المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى
وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان اراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد غيره فلا بد
من نفيه واثباته الا بعد تصور ما هو المراد ومنها نفي الجهة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون في جهة
لان كل ما هو في جهة جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي حلول الحوادث اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى لا يكون محلا للحوادث لان حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله وذلك ينافي الوجوب الذاتي
ولان المقتضي لتلك الحوادث ان كان ذاته تعالى لزم ان يكون حادثا وان كان غيره لزم الافتقار ولانه لو كان صفة
نقص لاستحال اتصاف ذاته تعالى به وان كان صفة كمال امتنع خلوه عنه ومنها نفي الحاجة اي وجوب الوجود
يدل على انه تعالى لا يكون محتاجا الى غيره لا في ذاته ولا في صفة حقيقية متمكنة من ذاته ولا في صفة كالعلم اضافته
لذاته لان كل من احتاج الى شيء خارج في صفة متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او صفة لها اضافة كالعلم او عالمية
او قدرة او قادرية فهو ممكن ومنها نفي الالم مطلقا اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يتألم اصلا
لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون له مناف اذ المبدأ لا يكون منافيا للمبدأ
المبدأ واما اللذة هي ادراك الكمال من حيث هو كمال فلا شك انها حاصلة له تعالى وعدم اذن الشرع باطلاق
لفظ الملتذ عليه لا يدل على نفي معنى اللذة عنه ومنها نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة
في الاعيان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحياة
والسمع والادراك والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات هي مقتضي للقادرية والعالمية والحيية
وغيرها من الاوصاف وذهب ابو هاشم الى انه تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية وغيرهما من الحال والعلم

ولكن يعلم الذات عليها وذهب طائفة من المعتزلة ان لله صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه
فان وجوب الوجود دال على نفيها وذلك لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها
لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذاتها فالموجب لها ان كان ذات واجب الوجود لزم ان يكون الواحد
المطلق فاعلا وقابلا وهو باطل او غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره ولان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء
عن كل شيء فهو لا يكون مفتقرا في العالمية الى علم غيره وكذلك في سائر الصفات وانما قيد الصفات بكونها
زائدة في الاعيان لانه تعالى متصف باوصاف لكن تلك الاوصاف عين الذات بالحقيقة ومغايرة لها بالاعتبار
قال والرؤية وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله للتأويل
وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر اقول
قوله والرؤية عطف على المذكورات قبله اي وجوب الوجود يدل على نفي رؤيته تعالى واختلفوا في انه تعالى هل يصح
ان يكون مرئيا ام لا فقالت الاشاعرة نعم والمانعون لا واختاره المصنف والدليل عليه انه تعالى مجرد لانه
واجب الوجود والمجرد لا يصح ان يكون مرئيا لان كل ما يصح ان يكون مرئيا يصح ان يكون في جهة وحيز ولا شيء من
المجرد كذلك واحتج الاشاعرة بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك
وجه الاستدلال به ان موسى سأل الرؤية فلو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلا او عبثا ولا يجوز
ان ينسب الجهل والعبث الى الانبياء اجاب عنه بان موسى عليه السلام انما سأل لاجل قومه والذي يدل على ذلك قوله تعالى حكاية
عنه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
وقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة
نحو المرئي طلبا لرؤيته فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على
الرؤية التي هي سبب النظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز اجاب عنه
بان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية ليس الرؤية
لازمة له فجاز ان يكون المراد غيرها مع ان الاية مأولة بوجه آخر وهو ان يحمل على انتظار الآلاء وحينئذ يكون المراد وجوه
يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وحينئذ يكون المراد ناضرة الى
ثواب ربها ناظرة لا يقال المأولان باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية
مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة
نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا
للزيادة من غير دليل لانا نقول الاية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ
ناضرة سابقة على استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل
بها فاقرة اي يتوقع ان يفعل بها داهية تدق فقار الظهر فان حال استقرار
اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحال سابقة على الاستقرار كان انتظار
النعم مع البشارة بها موردا لنضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان
انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار
بوصوله غير مستتبع لنضارة الوجه اي … كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه والحاج

الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة
نحو الثواب بعد البشارة انتظار لوصوله من النعم لما بينا قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني
وجه الاستدلال انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة
اجاب عنه بان تعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان تقريره انه علق الرؤية باستقرار
الجبل في حال التحرك لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب المربوط عند حصول شرطه الذي
ترتب عليه العلة فان ما دخل عليه ان هو شرط ترتب عليه العلة ولم يتحقق الحصول بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا
بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فالجبل حال ما علق الله الرؤية به كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك
محال والمعلق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان المعلق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المربوط واما العقل
فلان الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية وصحة الرؤية المشتركة بينهما لا بد لها من علة مشتركة والمشترك
بينهما الحدوث او الوجود ولا يجوز ان يكون الحدوث هو العلة المشتركة لان الحدوث امر عدمي لا يجوز ان يكون
علة للامر الوجودي فتعين ان يكون العلة هو الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة رؤية الواجب متحققة
وهذا الدليل ضعيف لانا لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وجوده الخاص مخالف لسائر الوجودات
بالحقيقة فلا يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولئن سلم ان الوجود مشترك
فلا نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد معلل بعلة فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا تفتقر الى علة ولئن سلم
ان صحة الرؤية مفتقرة الى علة فلا نسلم ان العلة هي الوجود والاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك
في العلة لجواز تعليل الامر المشترك بعلل مختلفة ولئن سلم اشتراك العلة فلا نسلم حصر المشترك في الوجود والحدوث
ولئن سلم انه لا مشترك غيرهما فلا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وذلك لان الحدوث والصحة كلاهما اعتباريان
والامور الاعتبارية يجوز ان يكون بعضها علة للبعض ولئن سلم ان الحدوث لا يصلح للعلية فلا نسلم ان الجوهر
مرئي بل المرئي هي الاضواء والالوان ويمكن منع هذا الدليل من وجوه اخرى يظهر لمن له ادنى فطنة فلا حاجة الى ذكرها
والحق انهم ان ارادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند ابصار الاجسام فتلك لا تصلح في حق الله تعالى
لان تلك الحالة لا تحصل الا عند ارتسام صورة المرئي في العين او عند اتصال الشعاع الخارج من العين
الى المرئي وذلك محال بالنسبة الى الله تعالى وان ارادوا به الكشف التام فذلك حق لان عند كشف الغطاء
وقطع العلائق والانخراط في سلك الملأ الاعلى يحصل المعارف يقينية لا ريب فيها كالمشاهدات ولعلهم ارادوا
بها امرا آخر وهي الحالة التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به ففيه بحث وذلك لانا اذا علمنا الشيء
حال ما لا نراه … من الحال البين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام الشبح او خروج الشعاع
بل هي حالة الى حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ويمكن ان يحصل تلك الحالة مع عدم الارتسام
وخروج الشعاع فلا يبعد ان يصح الرؤية بهذا الوجه على الله تعالى لكن يحتاج الى اثبات مغايرة هذه الحالة للكشف التام
قال وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقية والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية اقول
لما فرغ من الامور المنفية عنه تعالى التي دل وجوب الوجود على نفيها اشار الى الامور المثبتة التي يدل على ثبوتها
وجوب الوجود وقوله على ثبوت عطف على قوله على نفي الزائد اي وجوب الوجود يدل على ثبوت هذه الامور

منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض وهو واعتبر في مفهومه ثلاثة اشياء الافادة وان يكون ما يفيد ما ينبغي (المفيد شيا)
ينبغي للمستفيد اي يكون في حقه بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وواجب الوجود جواد لانه لو كان
مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان افادته مستكملا بغيره فيكون محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا
ومنها الملك اي وجوب الوجود يدل على انه ملك لان الملك هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء
وله ذات كل شيء ولا شك ان واجب الوجود كذلك لما عرفت انه لا يفتقر في ذاته ولا في صفاته من ذاته
ولا في صفاته كالية اضافية الى غيره وكل شيء يفتقر اليه لانه منه اما منه وكل شيء غيره فهو مملوك له ومنها
التمام وفوقيته اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى هو التام وفوق التام لان التام هو ما يحصل له بالفعل جميع ما من شانه
ان يحصل له وواجب الوجود كذلك اذ يمتنع عليه العدم والانفعال والتجدد وفوق التام هو ان يحصل منه جميع ما يحصل
لغيره من الكمالات وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي
وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء بل احق من كل حق لانه محقق كل حق
ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير لان الخير هو الوجود والشر هو العدم وقد يقال الكمال الذي
يستحقه الشيء وواجب الوجود وجود محض غير فاقد لما هو كمال له يستحيل عليه ان يعدم عنه شيء ومنها الحكمة
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حكيم لان الحكمة هو العلم بالاشياء على ما هي عليه وايجاد الاشياء على احسن النظام
والاتقان وواجب الوجود يعلم جميع الاشياء ويوجد الاشياء على ابلغ النظام واحسن الترتيب فهو حكيم ومنها
التجبر اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى جبار لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود
كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود فان وجود الكل منه ومنها
القهر اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها
القيومية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قيوم لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات **قال**
واما الوحدة والبدو والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم
اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان الوحدة صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة الوجود
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة
للارادة وذهبت الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة وقد اخذوا هذه الصفة من قوله تعالى انما امرنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلام قال المصنف
هذه الصفات راجعة الى ما تقدم **قال** المسالة الثانية انه تعالى الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة
اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث الذي هو في افعاله الفعل لا يخلو اما ان
يتصف بامر زائد على الحدوث او لا والثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان
يتعلق بفعله ذم او لا والثاني الحسن والاول القبيح والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه
وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول اما ان يستحق الذم بتركه والاول الواجب والثاني المندوب والثاني مباح
ان لم يستحق بتركه مدح والا فمكروه والقبيح ما يتعلق بفعله ذم والافعال الحسنة والقبيح خمسة **قال**
وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس
اقول اختلفوا في ان الحسن والقبيح هل هما عقليان على معنى ان العقل يحكم بان الافعال موجبا للمدح او الذم

عقلي او شرعي فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني احتجت المعتزلة بوجوه الاول
ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة
من غير الشرع ولهذا يعترف منكر الشرائع به ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير الشرع الثاني لو ثبت الحسن
والقبح شرعا لزم انتفاؤهما مطلقا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل
لم يحكم العقل بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى فاذا حكم الشرع بحسن شيء او قبحه لم يجزم به اذ قبحه لجواز صدور
الكذب حينئذ من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا الثالث لو ثبت الحسن والقبح بحسب الشرع لا بالعقل
لجاز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما يعتقد حسنه يكون قبيحا وبالعكس ويجوز ان يكون ما نحن عليه من اعتقاد
حسن الاشياء وقبح الاحسان كما وقع لنا اعتقاد عكس ذلك لكن التالي باطل لاسناد الفرق وفي هذه الوجوه نظر
اما الاول فلا نسلم ان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء على انها من الاراء المحمودة
المشهورة المصلحة التي لولا الشرائع والاخلاق والانفعالات لما جزم العقل بها واما الثاني فلانه
بعد الشرع نحكم جزما بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما حكم بقبحه اما الثالث فلا نسلم جواز التعاكس لو ثبتا
بحسب الشرع لجواز ان يوافق جميع الشرائع فيه والملازمون الشرائع قد يوافق للشارع في بعض الامور **قال**
ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور **اقول** هذا جواب اعتراض على ان العلم بحسن الاحسان وقبح
العدوان ضروري تقرير الاعتراض ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان لو كان ضروريا لما وقع
التفاوت بينه وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا تفاوت والتالي باطل لوجدان
تقرير الجواب انه يجوز التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت الواقع في تصور اطرافها ولقائل
ان يقول انا نجد التفاوت بعد تصور الاطراف على الوجه الذي تعلق به الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك
قال وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل **اقول** ولم وادكاب اول القبيحين
جواب دليل الاشاعرة على ان حسن الصدق وقبح الكذب ليسا عقليين تقرير الدليل
ان حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن الكذب ولا قبح الصدق لان
الامور العقلية لا تختلف والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب
انقاذ النبي والصدق هلاكه تقرير الجواب اذا تعارض القبيحان ان تركه العقل اقل القبيحين
الشعور بقبح الاكثر وهذا ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا بل عارض قبح اكثر فارتكب العقل الاول
فان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبح عظيم وارتكاب الكذب قبيح لكن قبحه اقل بالنسبة الى قبح ترك
انجاء النبي مع القدرة فارتكب العقل الاول مع الشعور بقبح الثاني على انه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض فيجب التعريض لئلا يرتكب فعل القبيح اعني الكذب قوله والجبر باطل هذا جواب دليل اخر
لهم تقرير الدليل لو قبح الشيء لقبح من الله او من العبد والتالي بقسميه باطل اما الاول فمتفق عليه
واما الثاني فلان العبد مجبور في صدور الفعل منه واجبا فيكون مضطرا بالاتفاق لا قبح من المضطر شيء
تقرير الجواب المنع بطلان القسم الثاني لان الجبر باطل كما سياتي **قال** واستغنائه وعلمه يدل على
عن اسناد القبح عن افعاله تعالى مع قدرته عليه لعموم النسبة ولامتناع صدور الالة وبقي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه
اقول اختلفوا في انه هل يفعل القبيح ام لا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني

واختاره المصنف واحتج عليه بانه تعالى مستغن عن غيره قبحا كان او حسنا عالم بحسن الافعال الحسنة وقبح الافعال القبيحة
وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبح المستغني عنه لا يصدر عنه واما الاشاعرة فلانهم لما اسندوا جميع الممكنات
الموجودة الى الله تعالى جوزوا صدور القبيح عنه وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبح خلافا للنظام فانه قال
لا يقدر على خلق القبح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما عرفت ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات
على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليه احتج النظام بان فعل القبح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة
وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال والمحال غير مقدور لان المقدور يصح ايجاده والمحال لا يصح ايجاده الجواب
بان القبح محال لغيره والقدرة لا تنافي المحال بالغير لانه ممكن في نفسه والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي
واختلفوا في انه تعالى هل يفعل لغرض ام لا فذهبت الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول فانهم قالوا
فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح بلا مرجح ومن القائلين بالغرض من ذهب
الى ان الغرض هو سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها عن الكمال الحاصل لاجل التشوق كما ان الجسم
السالم من كان الى كان لا في مكان وهو الغرض من حركته احتج المصنف على مذهب المعتزلة بان الفعل
الخالي عن الغرض الذي من شانه ان يصدر عن المختار لغرض عبث والعبث على الحكيم محال واحتج الاشاعرة
بان كل من يفعل لغرض كان مستكملا بالفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته اجاب المصنف
بانه انما يكون مستكملا بذلك الفعل لو كان الغرض عائدا اليه اما لو كان الغرض عائدا الى غيره لا يكون مستكملا بذلك الفعل
قال وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي **اقول**
اختلفوا في انه هل يريد جميع الكائنات حسنا او قبيحا او لا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة
الى الثاني فانهم قالوا ان الله تعالى لا يريد القبيح سواء وقع او لا ويريد الحسن سواء وقع او لا واختاره المصنف
واحتج عليه بان ارادة القبيح قبيحة وكما ان الله تعالى لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح وارادة الحسن حسنة وكان
ترك الحسن قبيح فكذا ترك ارادة الحسن وايضا انه تعالى امر الكافر بالايمان ونهاه عن الكفر فلو لم يكن
الايمان مرادا لكان الامر به قبيحا ولو لم يكن مكروها لكان النهي عنه قبيحا قوله والامر عطف على قوله ترك
اي ولان الامر بغير المراد والنهي عن غير المكروه قبيح **قال** وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع
اقول قوله وبعض الافعال مستندة الينا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبائح تقرير
الدليل ان الله تعالى فاعل لكل موجود ومن جملة الموجودات القبائح فيكون مريدا لها تقرير الجواب
انا لا نسلم ان الله تعالى فاعل لكل موجود فانه سيتبين ان بعض الافعال مستندة الينا وقوله والمغلوبية غير لازمة
ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبائح تقرير الدليل ان الله تعالى لو لم يرد الكفر
من الكافر والمعصية من العاصي واراد ايمان الكافر وطاعة العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية
من العاصي لزم ان يقع خلاف مراد الله تعالى ويقع مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر
والعاصي غالبان على الله تعالى تقرير الجواب ان المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الطاعة
والايمان مطلقا حتى يلزم المغلوبية بل اراد الله صدور الايمان من الكافر بارادته والطاعة من العاصي
بارادته قوله والعلم تابع ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى مريد للقبائح تقرير الدليل
ان الله تعالى عالم بوقوع الكفر والمعصية فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا والا لجاز ان يصير علمه جهلا

واذا كان وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا وجب ان يكونا مرادا لله تعالى ولا يكون وقوع الايمان والطاعة مرادا له
لكونه محالا تقرير الجواب ان العلم تابع للمعلوم لا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية
فلا يكون الارادة متعلقة به **قال** والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي ومع الاجتماع يقع مراده تعالى
والحدوث اعتباري وامتناع الجبر لعدمه وتعدد المماثل في بعض الافعال لعدم الاحاطة ونسبته في الخير
من علمه وفعله والشكر على مقدمات الايمان والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا **اقول**
اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مستندة اليهم ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تاثير لقدرة
العبد في مقدورة اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان ذات
الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وذهب الاستاذ
ابو اسحاق الى ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله وقدرة العبد وذهب امام الحرمين الى ان الله تعالى
موجد للعبد القدرة والارادة ثم ان تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وهذا موافق لمذهب الحكماء
والى الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة الى ان العبد موجد للافعال بنفسه لا على سبيل الايجاب
بل على صفة الاختيار واختاره المصنف فقال الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا فانا ندرك الفرقة
بين الافعال الصادرة عنا بالاختيار ومن افعال الجمادات قوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة
كالواجب اشارة الى جواب اعتراض المخالفين تقرير الاعتراض ان العبد حال الفعل لا يخلو اما ان يكون متمكنا
من تركه او لا فان كان الثاني فلم يكن الفعل مقدورا له على معنى ان شاء فعل وان شاء ترك وان كان الاول فان لم يكن
مفتقرا في ترجيح الفعل على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهي
الى مرجح لا يكون من العبد فيجب الفعل به والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يتمكن من تركه فلا يكون مقدورا له تقرير الجواب
ان وجوب وقوع الفعل بحسب الداعي لانه متى حصل الداعي وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع
والتمكن من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فلا يكون الوجوب منافيا للقدرة وذلك كما في حق الواجب
قوله والايجاد لا يستلزم العلم اشارة الى جواب اعتراض اخر لهم تقرير الاعتراض لو كان العبد
موجدا لافعاله بنفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز ايجاد الفعل بدون العلم به لجاز بالنسبة الى ايجاد الله تعالى
فلم يلزم عالمية الله لكن التالي باطل فان المتحرك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنه تقرير الجواب
ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد
عليها بل بالاحكام والاتقان نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الجزئية
الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى
اشارة ايضا الى جواب اعتراض اخر لهم تقرير الاعتراض اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما
ان لا يقع مراد احدهما وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر فلو امتنع مراد كل منهما
لزم وقوع مراد كل منهما وانه محال وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا وهو محال او يقع مراد
كل منهما فيلزم ان يكون الجسم في زمان واحد متحركا وساكنا معا وهو محال او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال
ايضا لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في المقدور فوقوع احد المرادين دون الاخر ترجيح بلا مرجح

تقرير الجواب انه نفع مراد الله دون العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان العبد يتساوى حالتاه في الاستقلال
بالمانع بل ربما تفاوتا في القوة والضعف ولذلك تجد القادر على حركة في مسافة لا يقدر على اخرى مثلها في تلك
المدة قوله والحدوث الخارجي هذا ايضا جواب اعتراض اورده القدماء على ان العبد موجد الافعال بنفسه
تقرير الاعتراض ان الفاعل يجب ان يكون عالما بفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب
ان يكون الفاعل للحدوث عالما بفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث تقرير الجواب
ان الحدوث اعتباري والفاعل لا تاثير له فيه بل انما له التاثير في الماهية بان يوجدها قوله ولا يمتنع الحكم
لغيره هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض ان العبد لو كان فاعلا وموجدا لافعاله لصح ان يكون موجدا للجسم
لان العلة المصححة لتعلق الايجاد بفعل هي الحدوث وهو متحقق في الاجسام تقرير الجواب
ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الفقر وهو ان الجسم … ان يصدر عن الجسم كما … تعلق العلة
المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع قوله وتعذر المماثل هذا ايضا جواب
اعتراض لهم تقرير الاعتراض ان فعل العبد لو كان واقعا بقدرته لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني
مثل ما فعل في الزمان الاول لوجود القدرة في الزمان الثاني ايضا لكن التالي باطل فانا لا يمكننا في الزمان الثاني مثل
ما كتبنا في الزمان الاول بل نتفاوت في وضع الحروف وتركيبها ومقاديرها تقرير الجواب ان بعض الافعال
لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه
بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول قوله والاستناد في الخيرية … وفعلا …
هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعاله لكان بعضها خيرا من فعل الله تعالى بيان
الملازمة ان الايمان فعل العبد والحيوانات الموذية من افعال الله تعالى والايمان خير من … والتالي باطل
بالاجماع تقرير الجواب انه من … فعلنا وفعل الله تعالى في الخيرية … من نوع واحد قوله
والشكر على مقدمات الايمان ايضا جواب اعتراض تقرير الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعاله نفسه
لكان فاعلا للايمان ولو كان فاعلا للايمان لما وجب شكر الله تعالى على الايمان والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة
انه لا يحسن شكر الغير على فعل نفسه تقرير الجواب ان الشكر على مقدمات الايمان من تعريفه اياه وتمكينه منه
وحصول اسبابه قوله اي الدلائل السمعية التي تمسكوا بها في ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى متاولة ومعارض
بمثلها والترجيح معنا اما الدلائل السمعية التي تمسكوا بها فمنها قوله تعالى الله خالق كل شيء … ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون … فيكون الايمان
فعله فيكون الكفر ايضا فعله … وهذه الايات ما اولها … العلماء … المطولات … الاول
على … الاجمال … الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل … الجميع … ينتهي
اليه الكل … جاز اسناد افعال العباد اليه واما الايات التي تعارض بها … قوله
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله … بل سولت لكم انفسكم امرا … حتى يغيروا ما بانفسهم
… فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين وما كان لي عليكم
من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم … بما كنتم تعملون كيف تكفرون بالله
وما منع الناس ان يؤمنوا … وماذا عليهم لو امنوا وقوله … لهرون ما منعك اذ رايتهم ضلوا … فما لهم عن التذكرة
معرضين

فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل … شاء
فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وامثال هذه الايات في القران
اكثر من ان يحصى قوله والترجيح معنا لان التكليف انما يتم باضافة الفعل الينا وكذا الوعد والوعيد
والعقاب والثواب والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان للعبد تاثيرا في
افعاله نفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل يخلقها الله تعالى فيه فللقدرة لله تعالى ايضا مدخل في صدور
الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل امرا بين امرين قال وحسن المدح والذم
على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا والوجوب باختيار السبب لاحق والذم في القاء الصبي على الاحراق
اقول الفعل ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع فالفعل الحادث ابتداء بالقدرة في محلها هو المباشر
كالاعتماد والفعل الحادث الذي يقع بحسب فعل اخر هو المتولد كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد والفعل
الحادث بالقدرة من غير ان يختص بمحلها هو المخترع واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر ام لا
فذهبت المعتزلة الى انه فعلنا كالمباشر وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعله تعالى واختار المصنف مذهب
المعتزلة وادعى الضرورة فيه لان حسن المدح على بعض الافعال المتولدة والذم لبعضها يدل على العلم
الضروري بان المتولد مضاف الينا ولو لم يكن العلم باضافة المتولد الينا حاصلا لما حسن المدح على بعضها والذم
لبعضها قوله والوجوب باختيار السبب اشارة الى جواب مقدر تقريره ان المتولد غير مقدور لنا
لانه لا يصح وجوده وعدمه منا لانه عند سببه اعني الامر الذي حصل بسببه المتولد وجب المتولد فلا يصح تركه
فلا يكون مقدورا لنا تقرير الجواب ان الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب
لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا للمقدورية قوله والذم في القاء الصبي هو جواب
دخل مقدر تقريره ان المدح والذم لا يدلان على العلم باضافة المتولد الينا وذلك لان حسن الذم المتولد
حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق
غير الملقي تقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حاصل لانه من
مراعاة العادات وعدم انتقاضها قال والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الافعال لزم المحال
او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلم في حديث الاصبغ
اقول القضاء يطلق على معان منها خلق الفعل والاتمام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين
والمتقن ومنها الالزام اي الايجاب قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب
ربك ان لا تعبدوا ومنها الاعلام قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل اي اعلمناهم والقدر يطلق
ايضا على معان منها الخلق قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة قال الشاعر
واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر ومنها البيان قال الله تعالى الا امراته قدرناها
من الغابرين اي بينا اذا عرفت ذلك فنقول ان القضاء والقدر ان اريد بهما الخلق والايجاد على معنى ان افعال
العباد كلها مخلوقة لله تعالى فهو باطل لما مر وان اريد بهما الايجاب والالزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصة
دون غيره من الافعال من المندوب والمباح وغيرهما وان اريد بهما ان الله بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها
فهو حق يدل على ذلك قوله تعالى … وما ننزله الا بقدر معلوم واعلم ان امير المؤمنين عليه السلم

قد بين معنى القضاء والقدر في حديث الاصبغ من اراد ان يطلع عليه فليراجع الى كلامه عليه السلم
قال والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تعالى اقول
اختلفوا في ان الاضلال والهدى هل هما فعل الله تعالى ام لا والاضلال يطلق على معان ثلاثة الاول
الاشارة الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل الثاني فعل الضلالة في الانسان الثالث الاهلاك والابطال
… فلن يضل اعمالهم اي ابطلها والهدى يقابله ويطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة
الاشارة الى الحق ودفع الالتباس وفعل الهداية وعدم الاهلاك والابطال والاضلال بالمعنيين
الاولين منفيان عنه سبحانه وتعالى لانهما قبيحان وقد عرفت انه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز
ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة فانه نصب الدلالة واشار الى الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل
الايمان فيهم لانهم كلفوا به ولم يبطل عليهم … فاذا قيل انه تعالى يهدي المؤمن يراد به الهدى بالمعاني المذكورة واذا
قيل يضل العصاة يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم قال وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلم مجاز والخدمة ليست عقوبة
والتبعية في بعض الاحكام جائزة اقول اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف فذهب الحشوية
الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا … الله …
… الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى
والجواب بان كلام نوح مجاز فانه سماهما فاجرا وكفارا لان مصيرهما الى الفجور والكفر تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه
الثاني ان اطفال الكفار يخدمهم … اجاب بان الخدمة ليست عقوبة
للطفل بل يكون … الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن
والتوارث والزوج والصلاة عليه كابيه اجاب بان التبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه
التبعية في سائر الاحكام والتعذيب قال والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف الجرح ثم المداواة
والمعاوضات والشكر باطل اقول اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المصنف الاول والتكليف ماخوذ من
الكلفة وهي المشقة ومعناه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام فيندرج في قوله
من تجب طاعته الله ورسوله والامام والسيد والوالد ويخرج عنه غيرهم وبشرط الابتداء يخرج ارادة …
… تكليفا اذا لم يسبق … الارادة … للاب اذا امر ابنه بالصلاة انه مكلف
له لان ارادة الله تعالى للصلوة سابقة على ارادة الاب واحترز بالمشقة عما ليس كذلك فانه لا يتحقق اصل مفهوم
التكليف واشترط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف الفعل لم يكن مكلفا واحتج المصنف
على ان التكليف حسن لانه يشتمل على مصلحة لا تحصل بدون التكليف وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل
بدون التكليف ومنها استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان …
عليه النفع او الضر او كان من غيره ومنها التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير
الاستحقاق قوله بخلاف الجرح ثم المداواة والمعاوضات والشكر باطل اشارة الى جواب
اعتراضات احدها ان التكليف لاجل النفع بمثابة جرح الانسان غيره ثم يداويه وكما ان ذلك قبيح
فكذا التكليف الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات والمعاوضات يشترط
رضى المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضى المكلف … رضى المكلف قبيح
الثالث

الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة
والجواب عن الاول ان الجرح مضرة صرفة والمداواة لا تكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف
فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وعن الثاني ان المعاوضات يحتاج الى رضى
الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء
في اختياره فلم يحتج الى رضى المكلف وعن الثالث ان الشكر باطل لان الشكر لا يشترط فيه المشقة ولو كان التكليف
شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة قال ولان النوع محتاج الى التعاضد
المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة
لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اقول اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة
حكماء الاسلام وبيانه ان الله خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى
غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء والمسكن
والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن العيش
تلك المدة فان امكن فهو متعسر جدا لكنها يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بحيث … ذلك لهذا
ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لاخر ويخدم الاخر الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فتتم معاش كل من نوعه
بالاجتماع والمعاوضة فاذن الانسان يحتاج بالطبع في معاشه الى الاجتماع تيسيرا لسبب المعاوضة والمعاوضة
والمعاضدة ولذلك قيل مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة
والمعاوضة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو يحتاج اليه
ويغضب على مزاحمه ويختار جميع الخيرات والملذات لنفسه فان الحرص طبيعة لازمة وحصول المطالب بحيث
لو احد يسعى في … عن غيره فلهذا يودي الى المزاحمة والانسان اذا هجم على ما يشتهيه غضب
الى المزاحم يدعوه غضبه وشهوته الى الجور على الغير … بذلك المشتهي فيقع بذلك الهرج والتنازع ويختل
امر الاجتماع وهذا الاختلاف لا يندفع الا اذا انقطعوا الى معاملة وعدل ولا بد منهما … المعاملة والعدل
غير متساوية لعدم الجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة والشرع فاذن لا بد من سن وشرع والشرع
لا بد له من شارع ليسن ذلك على الوجه الذي ينبغي فلا بد من شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة
والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة
والشرع وذلك الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بايات تدل على انه من عند ربهم وتلك الايات هي معجزاته
ثم ان من الجمهور يستحقرون اختلال العدل النافع لهم في امور معاشهم التي بحسب النوع اذا استولى عليهم
الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون
للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من افعالهم واعمالهم ويقدر على
مجازاتهم ومكافاتهم بالعفو لمن يستحق المغفرة والمنتقم لمن يستحق الانتقام ووجب ان يكون معرفة المجازي
والشارع واجبة عليهم ولا شغلهم شيء من معرفة الله فوق معرفته … لا تكلفهم ان
يصدقوا بوجوده وهو مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخل ولا اشارة هذا الحد فانه يعظم

عليهم الشغل وتشوش الدين وهو تعهد بما لا خلاص عنه وسهل على المعرفة ولا يمكن تقييدها ولا يمكن ثباتها فينبغي
ان يكون معها سبب حافظ لها وهو الاذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود
متكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون الشارع داعيا الى التصديق
بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بالشارع المرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد
وثواب وعقاب اخروي والى القيام بعبادات يذكر بها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي
يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امر النوع وتلك السنة
استعمالها نافع في امور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب
وعن العلائق والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة
الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات
الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده المحسن ووعيده المسيء
المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي
حكماء الاسلام **قال** وواجب لزجره عن القبائح **اقول** اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا
فذهبت الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكلف الله تع
العبيد الذي كملت شرائط التكليف فيه لما كان زاجرا عن القبائح لم يعرفها والتالي باطل اما الملازمة
فلان الله تع جعل كامل العقل مائلا الى مقتضى الشهوة والغضب من القبائح فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب
وحرمة القبائح والمواخذة على اخلال الواجب وارتكاب القبائح لصدر الفعل القبيح دائما من العبد فلم يكن زاجرا عن القبائح
لم يعرفها واما بيان بطلان التالي فلان ترك الزجر عن القبائح والاغراء بها قبيح والله تع منزه عن القبيح
قال وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه
وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل
وعلمه به وامكانه وامكان الالة **اقول** اراد ان يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى
نفس التكليف ومنها ما يرجع الى فعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف
اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة اي لا يكون التكليف مفسدة للمكلف
بان يرجحا للاخلال بتكليف اخر وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل
زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به لاستحالة التكليف زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران
ايضا الاول امكان وجوده والا لما امكن تعلق التكليف به لان التكليف بالمحال محال عن الفائدة
الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل وبان
يكون قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعل واما ما يرجع الى المكلف فبان يكون
عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق
على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فبان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يكون من
الة الفعل ان كان الفعل ذا الة **قال** ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل

اقول اي متعلق التكليف اما علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي يستقل العقل
بتحصيله كالعلم بوجود الاله وكونه قادرا عالما واما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته
الا من طريق الشرع ويستفاد من النبي مثل علم المعاد الذي للبدن عند البعث وحركات البدن وسعادته
وسروره وشقاوته واما الظن فمثل كثير من الاحكام الشرعية كظن القبلة وطهارة الماء وغير هما واما العمل
فكرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة والزكاة وغيرها **قال** وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب
اقول التكليف لا بد ان ينقطع عن المكلف ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان
التكليف ان لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة
ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف
دائما امتنع ايصال الثواب لكن الثواب واجب الايصال الى المستحق **قال** وعلة حسنه عامة وضرر
الكافر من اختياره وهو منفعة لا من حيث التكليف خلاف ما شرطناه والفائدة ثابتة
اقول اراد ان يشير الى عموم حسن التكليف بالنسبة الى المؤمن والكافر والدليل على ان علة
حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر والتكليف بالنسبة الى الكافر
ايضا حسن قوله وضرر الكافر من اختياره اشارة الى جواب سؤال توجيهه ان تكليف الكافر ضرر
عظيم في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب حاصل بتركه في العقبى واسما يحصل له الثواب فهو قبيح
قطعا تقرير الجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مقتضيا للضرر من حيث هو تكليف والا لكان
تكليف المؤمن كذلك بل الضرر حصل من اختيار الكافر الكفر والفسوق وترك الايمان والطاعة قوله
وهو منفعة لا من حيث التكليف اشارة ايضا الى جواب سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء
المفسدة بالنسبة الى المكلف وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة فانه يستلزم ضرر المكلف فلا يكون
حسنا تقرير الجواب ان التكليف لا يستلزم المفسدة من حيث التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره
بخلاف ما شرطناه فان التكليف مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء
الاختيار قوله والفائدة ثابتة هذا ايضا جواب سؤال تقريره ان تكليف الكافر لا فائدة
فيه لان الفائدة من التكليف هو الثواب ولا فائدة في تكليفه وكان عبثا تقرير الجواب انا لا نسلم ان
تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب كما بالنسبة الى المؤمن **قال**
واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تع وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره
ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منفية والكافر مستغن بها
لا يخلو عن لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة وصح من التعذيب مع منعه دون الذم
اقول اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
وهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة خلافا للاشاعرة واختار المصنف مذهب المعتزلة
واحتج عليه بان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لانه لا يقرب المكلف من الطاعة
ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لحصول المكلف المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف الذي هو واجبا
لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واللطف اما ان يكون فعل الله تعالى

يخلق القدرة للعبد واكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة الالات بفعل الطاعة وترك المعصية فيكون واجبا
على الله تع واما ان يكون فعل المكلف نفسه كنظره وتفكره فيما يجب عليه وهو موصل الى تحصيله فيجب على الله تعالى
ان يعرفه ويوجبه عليه واما ان يكون فعل غيرهما من المكلفين مثل الاعانة له في تحصيل مصالحه ودفع القبائح
ومفاسده والناهي بين افعاله القبيحة بامانه وطاعته والانزجار عن افعاله الفاسدة اعتيادا فيشترط
في التكليف المطلوب فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه القبح منفية اشارة الى جواب
اعتراض توجيهه ان يقال اللطف انما يكون واجبا اذا كان خاليا من وجوه القبح والمفسدة فان وجوه الحسن
والمصلحة لا تكفي في وجوب اللطف بل لا بد من انتفاء القبح والمفسدة فيجوز ان يكون اللطف الذي اوجبتم
مشتملا على وجوه القبح والمفسدة وان لم تعلمها فلا يكون واجبا تقرير الجواب ان وجوه القبح منفية لانا
نعرفها لانا مكلفون بتركها وكل ما كلفنا بتركه يكون معلوما لنا وقد عرفنا انه ليس شيء منها في اللطف قوله
والكافر لا يخلو عن لطف ايضا جواب اعتراض توجيهه ان يقال الكافر مكلف بالايمان مع انه لا لطف له لانه
لو كلف بالايمان فظاهر واما انه لا لطف له فلانه لو كان له لطف لحصل المطلوب به اي الايمان عنه والتالي
ظاهر الفساد بيان الملازمة انه لا معنى للطف الا ما يحصل المطلوب عنده فلو كان اللطف واجبا لما كان
التكليف متحققا بدونه لان ما يجب وجوده مع التكليف تقرير الجواب ان الكافر لا يخلو من لطف ايضا
فان اللطف ليس عبارة عما يحصل المطلوب عنده بل هو عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية فجاز ان
يكون المقرب حاصلا ولا يتحقق المطلوب بسبب مانع وهو سوء اختيار المكلف قوله والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة ايضا جواب اعتراض تقريره ان اللطف لو كان واجبا على الله تع لما صدر عنه والتالي باطل
اما الملازمة فظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان الله تع اخبر بالسعادة والشقاوة فانه اخبر ان بعض
المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل النيران والاخبار بان المكلف من اهل النار ليس لطفا لانه مفسدة
بالنسبة الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي فيكون منافيا للطف وقد صدر عنه ما ينافي اللطف فلم يصدر
عنه اللطف تقرير الجواب ان الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة فانه ليس اغراء على المعاصي
لجواز ان يمتنع عن المعاصي ولا يقدم عليها بسبب هذا الاخبار قوله وصح من التعذيب مع منعه دون
الذم اي يصح من المكلف تعذيب المكلف اذا منع من اللطف لانه اذا منع من اللطف لا اذا منعه
من اللطف يكون بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب ح لانه على ذلك التقدير لا ان يقول
لم ما لطفت بي كما قال الله تع ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا والله اخبر
بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع اهلاكهم من دون
البعثة ولا يقبح من المكلف ذم المكلف مع منع اللطف لان الذم حق مستحق على القبح غير مختص بالمكلف خلاف
العقاب المختص بالمكلف ولهذا لو اغرى الانسان غيره على القبيح ففعله لم يسقط عن الفاعل حق الذم كما ان
لابليس حق ذم اهل النار مع انه المغري على المعاصي **قال** ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة
الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا ويرد اللطف على جهة الحسن
ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين **اقول** ذكر للطف احكاما خمسة الاول انه لا بد ان يكون بين اللطف
والملطوف مناسبة على معنى ان حصول اللطف يكون داعيا الى حصول الملطوف لانه لو لم يكن بينهما مناسبة

لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين والتالي باطل بيان الملازمة انه لولا المناسبة لم يكن كون اللطف
لطفا بالنسبة الى ذلك الفعل اولى من كونه غيره لطفا بالنسبة اليه ولا كون ذلك الفعل ملطوفا به بالنسبة
الى ذلك اللطف اولى من كون فعل غيره بالنسبة اليه الثاني ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف حد
الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه الثالث ان يعلم المكلف اللطف اجمالا
او تفصيلا لانه اذا لم يعلمه المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف فلم يكن داعيا للمكلف الى الفعل الملطوف به
فان كان العلم الاجمالي كافيا في استدعاء الفعل فلا حاجة الى التفصيلي كما نعلم ان الامراض البدنية لطف لنا وان كان
اللطف لا يؤثر الا بالعلم التفصيلي وجب حصوله الرابع ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن
من كونه واجبا كالفرائض او مندوبا كالنوافل والحكم الخامس جواز دخول التخيير في اللطف وذلك لانه يجوز
ان يكون فعلان كل منهما مشتملا على جهة المصلحة المطلوبة من الامر ويقوم كل منهما مقام الاخر كما في الكفارات المخيرة
وحينئذ يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير ويشترط في كل واحد من البدلين اي الامرين اللذين
يكون كل منهما لطفا ويقوم كل منهما مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح **قال**
وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تع وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله
على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف **اقول**
لما بين وجوب اللطف وبين ان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة
اما المرض ونحوها او غيرها والمنفعة اما صحة وسعة في الرزق ونحوها او غيرها اورد مباحث هذه الامور
عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تع حسنة سواء كانت
مبتداة او بطريق المجازاة وسواء يعقبها عوض او لا وذهبت الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها ومنها صادرة
عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الالام قبيح فيصدر منا خاصة كالالم الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة
الى من جرى له وبعضها حسن يصدر من الله تع ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على
الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تع في الحي اذا القيناه في النار او كونه
واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه
قطعا والالم الذي يفعله تع ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره
لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما ممتنعان على الله تع **قال** ويجوز المنع كونه عقابا
اقول ذهب ابو الحسن البصري الى انه يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفاسق والكفار
بطريق العقاب ويكون بحيث قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود **قال** ولا يكفي اللطف
في الم المكلف في الحسن **اقول** ذهب الشحام وقاضي القضاة الى ان اللطف غير كاف في الم المكلف
ليكون حسنا بل لا بد فيه لتقع في مقابلة عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم
تستحق بسبب الالم بعاملها الثواب المستحق بها فيفعل الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا **قال** ولا يحسن مع اشتمال اللذة
على لطفيته **اقول** ذهب الشيخ ابو الحسن البصري الى ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة مشتملة على اللطف
الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول
الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح **قال** ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل **اقول**

اي لا يشترط حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار العاقلين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار العاقلين
لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار وهذا هو العوض المستحق عليه قال والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم
واجلال اقول اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم
واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله يستحق
يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب قال
ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم
ضروري او مكتسب او ظن لا ما استند الى فعل العبد وبامر عقلاء بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل
بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اقول اراد ان يشير الى الوجوه
التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه
والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى
لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل الله اسباب الغم
لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري بنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم
مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون هو الذي سبب الغم فيكون العوض عليه او مستندا الى ظن كان غم
عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض
قوله لا ما استند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى
وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات نفع فانه لا عوض فيه ومنها اي ومن
الوجوه التي يستحق بها العوض على الله امر الله عباده بالالم او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح
والهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم حسنه
والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع
الوحش للايلام فان العوض يجب على الله لانه مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا
يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف
الاحراق اي اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا
لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا
من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم فلهذا اوجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان
الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه قال والانتصاف
عليه واجب عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من
اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه
بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات اقول اختلف المعتزلة في ان انتصاف المظلوم
من الظالم هل هو واجب على الله عقلا او سمعا فذهبت طائفة الى الاول والاخرى الى الاخر واختار المصنف
انه واجب على الله عقلا وسمعا اما انه واجب عقلا فلانه لو لم ينتصف منه لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى

مكن الظا

مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم يكن منتصفا منه لضاع حق المظلوم
والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا واما انه واجب سمعا فلما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي
بين العباد بالحق واختلفوا في انه هل يجوز له تعالى ان يمكن الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه
اي يمكن من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فذهب ابو هاشم والكعبي الى انه يجوز ثم اختلفا فقال
الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه
الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف
واجب والتفضل ليس بواجب ولا يجوز تعلق الواجب بغير الواجب فقال المرتضى ان التبقية تفضل ايضا فلا يجوز تعلق
الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف ولما بين وجوب العوض في الحال اراد ان يشير الى
كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق للعوض اما ان يكون من اهل الجنة او من اهل النار فان كان من اهل الجنة
فرق الله عوضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعه فلا يتالم به او يتفضل الله تعالى عقيب انقطاعه بمثله فلا يتالم
بانقطاعه ايضا وان كان من اهل العقاب جعل الله عوضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان ينقص من آلامه
ما يستحق من الاعواض متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له التخفيف قال ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه
غير محل النزاع ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا ولا يتعين منافع ولا يصح اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب تزايده
الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته اقول اراد ان يشير الى احكام العوض منها
انه هل يجب دوامه او لا فذهب ابو علي الجبائي الى الاول والى الثاني ذهب ابو هاشم واختاره المصنف واحتج
بان العوض انما يحسن لاشتماله على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها العاقل الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يشترط
ان يكون دائما لانه يجوز ان يتحقق النفع الزائد وان كان منقطعا فلا يجب دوامه وقال ابو علي ان العوض لو انقطع
لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من وجوب الايصال في الدنيا هو الدوام فمن انقطاع الحيوة المانع من دوامه
وقد اشار الى الجواب بقوله لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله
في الدنيا لاحتمال ان يكون التاخير مصلحة غير طاهرة فالمانع هو اشتمال تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع
العوض لزم دوامه بيان الملازمة انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستلزم الالم عوضا فنحن لم نوصل
فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع فالالم يستلزم عوض الالم وهلم جرا فلو انقطع لزم دوامه وما يؤدي
وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال واجاب بقوله والالم ممنوع اي لا نسلم انه يتالم بسبب القطع فانه يجوز ان
ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم مع ان ذلك غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الالم لا
في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض
اي المستحق للعوض بايصال العوض اليه من حيث هو عوض بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل
التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له واما العوض فانه نفع زائد يلتذ به وقد يلتذ به من لا يعلم ذلك ومنها
انه لا يتعين منافع بان يكون عوضا فلا يجوز ان يحصل كل ما يحصل به نفع عوضا بخلاف العقاب فانه لا بد وان يكون
من جنس الم المكلف ومنها انه يصح اسقاط العوض ولا سيما ممن وجب عليه العوض في الدنيا والاخرة
سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا اذا قاله ابو هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا تحلل

الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به
ومنها ان العوض اذا كان على الله وجب ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى كل عاقل بذلك
العوض وعلينا يجب ان يكون مساويا للفعل من الالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما قال
واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه ويجوز ان يكون الاجل
لطفا للغير لا للمكلف اقول لما كان الاجل قد يكون من الالطاف والمصالح عقبه ببحث الالطاف والمصالح
بحث الاجل والاجل لكل شيء هو وقت حقيقة ووقت كل شيء هو ما يقرن به من معلوم متجدد لم يكن ذلك الشيء قبله سواء كان
المعلوم المتجدد وجودا كما يقال ولد زيد عند طلوع الشمس او عدما كما يقال تحرك الجوهر عند عدم سواده او ما ضاهاه
فاجعل وقتا للشيء لكن ان يكون ذلك الشيء وقتا له فانه كما يقال ولد زيد عند طلوع الشمس يقال طلع الشمس عند ولادة
زيد فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله منه بطلان حيوة ذلك الحيوان والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الامران
اي الموت والحيوة ويجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه
لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا لانه انما يعتبر في المكلف
قال والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب
وقد يباح وقد يحرم اقول الرزق عند الاشاعرة هو كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي
او بغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما تربى به الحيوان من الاغذية
والاشربة لا غير وذهب المصنف الى ان الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه وطعام البهيمة قبل ان تستهلكه
بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه الا اذا وجب ردها عليه وما استهلك الغاصب من الطعام
المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له لان الله منعه من الانتفاع به لانه مضيع وملغي لان تصرفاته محرمة واما الرازق
عند الاشاعرة هو الله اذ الرزق مخلوق ولا خالق غير الله ولا يجب عليه ان يرزق احدا تعالى عن ان يجب
عليه شيء بل ان رزق فبفضله وان منع فبعدله وعند المعتزلة ان الحرام لا يكون رزقا فان الله تعالى ما كان حلالا
مباحا مما اتى العبد منه بغصب وتغلب فالعبد هو الرازق لنفسه والله ليس برازق له في ذلك الرزق وما اتاه منه
بغير فعله فهو من الله والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من المحرمات
اذا اجتنب فيه ارتكاب المنهيات بل قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب على نفسه وعياله وقد يباح وقد يحرم
اذا ادى الى ارتكاب منهي او منع من الواجب قال والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء
وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان الى الله تعالى والينا ايضا والاصلح
قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف اقول السعر عبارة عن تقدير العوض الذي يباع
به الشيء وانحطاطه رخص وارتفاعه غلاء ولا بد من اعتبار العادات واتحاد الوقت والمكان في الرخص
والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك
الوقت والمكان وكذا الارتفاع انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك
الوقت وذلك المكان فان الثلج لا يقال انه رخيص اذا انتقص عوضه في الشتاء عند سقوطه في الجبال لانه
ليس بمكان بيعه ووقته والرخص والغلاء قد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس
اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه او لمصلحة

فيحصل الرخص

فيحصل الرخص وقد يستندان الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او لاحتكار
الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك واما الاصلح فقد يجب على الله تعالى في
دون حال وذلك اذا كان ذلك الفعل مصلحة وكان تركه مفسدة فيجب عليه ان يفعله لان ذلك الفعل لوجود
الداعي وانتفاء الصارف وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة منهم وان الله تعالى لا يفعل القبيح
وان افعاله تعالى معللة بالاغراض وضعفها لا يخفى على المتامل فلذلك لم يتعرض لبيان ما اورد عليها قال

المقصد الرابع في النبوة

المقصد الرابع في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه
واستفادة الحكمة فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ النوع
الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات
والاخبار بالثواب والعقاب فيحصل اللطف للمكلف اقول لما فرغ من المقصد الثالث شرع
في المقصد الرابع النبي لغة ماخوذ من النبوة وهو الارتفاع ومنه تعالى نبا فلان اذا ارتفع وعلا
وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله انبياء لكونهم طرق الهداية اليه وقيل انه ماخوذ
من الانباء وهو الاخبار ولذلك يقال لرسول الله نبي لانبائه عن الله تعالى واما في الاصطلاح فذهبت الحكماء
الى ان النبي هو كل من كان مختصا بخواص ثلاث الاولى ان يكون مطلعا على الغائبات لصفاء جوهر نفسه
وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه
الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يكون ممن يشاهد ملائكة الله على صورة
متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات
فهو ليس بشرط ان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي
لامكان احد الاولياء يجوز ان يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية
كلها متحدة بالنوع فلا تختلف بالصفاء والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة
للنبي وايضا الاطلاع على المغيبات قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة والثاني ايضا لا يجعلونه
خاصة ثانية لا يكون مختصة بالنبي لانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير النبي من الاولياء وايضا
ما يجعلونه خاصة ثالثة غير متحققة عندهم لانهم منكرون للملائكة ولا يشتغلون عن الجواهر المجردة العالية
ومتى غيره عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع
على بعض لا على العادة بل من غير سابقة تعليم وتعلم ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم
النفوس البشرية متحدة بالنوع فممنوع ان يكون كل ما ثبت لبعض ثبت لبعض ممنوع او يجوز ان يكون التفاوت راجعا
الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة بحسب الامزجة المختلفة واما قولهم الاطلاع على الغيب قد يحصل لبعض المرضى
فلا يكون خاصة للنبي قلنا يجوز ان يكون مرادهم بذلك الاطلاع على الغيب لا بسبب عارض لبدنه
من مرض او غيره ولئن سلم انه لا يكون هذه خاصة مطلقة لكن لا ينافي ان يكون خاصة اضافية ويكون مجموع
هذه الامور الثلاثة خاصة مطلقة للنبي فلا يرد عليهم شيء واما الجواب عن الايراد على الخاصة
الثانية والثالثة فظاهر وبعثت الاشارة الى ان المعرفة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول
الله لمن اصطفاه من عباده ارسلناك فبعثناك فبلغ عنا اختلفوا في ان البعثة حسنة او لا فذهب اهل الملل

والحكماء الى انها حسنة ومنها البراهمة والدليل على انها حسنة اشتمالها على الفوائد وخلوها عن المفاسد
وكل ما هو كذلك كان حسنا ومن فوائد البعثة ان تعاضد الشرع ويؤكده فيما دل عليه العقل بالاستدلال
من افتقار العالم الى صانع حكيم واحد ليستقطع عذر المكلف بالكلية والى هذا اشار بقوله لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل ومنها ان يستفاد من البعثة ما لا يدل عليه العقل بالاستدلال مثل الصفات
التي لا يدل عليها العقل بالاستدلال بل يتوقف على السمع كالسمع والبصر والكلام وسائر السمعيات ومنها
ان يزيل الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف لو اشتغل بالطاعة كان تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون خائفا
بسبب ذلك التصرف ولو لم يشتغل بالطاعة ربما عوقب على تركها فيبقى على الخوف فالبعثة تزيل الخوف
المحقق على التقديرين ومنها ان يستفيد الحسن والقبح مما لا يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه بان ينظر
الى الصوم في اخر رمضان انه حسن والى صوم الحادي من شوال قبيح عند العقل وفي الشرع العكس فيعرف ذلك بسبب هذه
البعثة ومنها ان يستفيد النافع والضار من الاغذية والادوية التي لا تفي التجربة بمعرفتها الا بعد
الادوار والازمان ومع ذلك ففيه خطر فالبعثة تعرف طبائعها ومنافعها ومضارها من غير تعب ولا خطر ومنها
حفظ نوع الانسان فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد له من شرع يفرضه شارع يستحق
لان يكون مطاعا كما ذكرنا من حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام ومنها تكميل اشخاص نوع الانسان
فان استعدادات اشخاص نوع الانسان في المعارف والاخلاق متفاوتة والكامل نادر فلا بد من بعثة
الانبياء لتكميل كل شخص وينتهي الى كماله الممكن بحسبه ومنها تعليم اشخاص الانسان الصنائع فانهم
محتاجون الى الصنائع والالات لتحصيل المسكن والمطعم والملبس وتكليفهم باستخراجها ضرر عظيم
فلا بد من بعثة الانبياء لتعليمهم ومنها تعليمهم الاخلاق والسياسات فان معاشهم متوقف على
الاخلاق والسياسات وتحصيل الاخلاق والسياسات موقوف على معرفتها وهي عسر جدا فلا بد من
بعثة الانبياء لتعليمهم الاخلاق والسياسات ومنها الاخبار بالثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات والاخبار بها موقوف على البعثة اذ العقل
غير مستقل بمعرفتها فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده فيحسن البعثة **قال** وشبهة البراهمة باطلة
اقول شبهة البراهمة ان بعثة الانبياء اما ان يكون بما يوافق العقل ولا حاجة فيه اليهم او بما يخالف
العقل وما كان كذلك غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم وهذه الشبهة باطلة بما تقدم من ان ما يتلوه العقل
قسمان ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني **قال** ووجوبها لاشتمالها
على اللطف في التكاليف العقلية **اقول** اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا وذهبت المعتزلة الى الاول
واختاره المصنف والاشاعرة الى الثاني واحتج المصنف على المختار عنده بان البعثة مشتملة على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان مواظبا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب الى فعل الواجبات العقلية
وترك المنهيات العقلية وهذا ضروري والوقوف على التكاليف بحسب الشرع موقوف على البعثة فتكون البعثة
مشتملة على اللطف واللطف واجب على الله تعالى والخصم مانع من النظر واما الاشاعرة فلانهم جحدوا البعثة
لما تقرر من اصولهم وهو انه لا يجب على الله شيء اصلا **قال** ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض
ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه **اقول** العصمة عند الاشاعرة هي القدرة على الطاعة او عدم

القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب
المعصية مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة
على كون الانبياء معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج لانهم جوزوا المعصية على الانبياء وان
المعصية كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز على الانبياء ان يظهروا الكفر على سبيل التقية ومنهم من لا يجوز
الكفر ولا اظهاره عليهم لكنهم جوزوا الكبائر عليهم ومنهم من لا يجوز الكبائر عليهم لكن اختلفوا فذهب
بعضهم الى انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية اصلا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدورها على
سبيل السهو والنسيان او ترك الاولى او اشتباه المنهي بالمباح واما قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعل الكبيرة ام لا
فذهب اكثر اهل السنة الى جوازه وذهبت الشيعة الى انه لا يجوز المعصية على الانبياء سواء كانت صغيرة او كبيرة
قبل البعثة او بعدها عمدا او سهوا واختاره المصنف واحتج عليه بانه يجب العصمة عن المعاصي مطلقا ليحصل
الوثوق باقوالهم وافعالهم فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم في اوامره ونواهيه وبانه لو صدر
عن النبي معصية لوجب متابعته فيها لانه نبي فوجب متابعة النبي فيما يصدر عنه ويجب ضد ما تبعته فيها وهي مخالفته
فيها لانه معصية والمعصية لا يجوز متابعتها فيلزم المتابعة وضدها وهو باطل وبانه لو صدر عنه ذنب
لوجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر واجب والانكار على النبي موجب ايذائه وايذاء النبي منهي عنه حرام موجب
للعقاب لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وفي هذه الوجوه نظر لان المتابعة
قبل البعثة غير واجبة مطلقا وبعد البعثة ايضا بالنسبة الى الخصائص والمباحات والمندوبات غير واجبة
فكيف بالنسبة الى ما صدر عنهم سهوا من المعاصي والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز والحق انه يجوز
قبل البعثة صدور المعاصي عنهم كبيرة او صغيرة سهوا او قصدا لكن على سبيل الندرة دل على ذلك قصة موسى
واخوة يوسف واما بعد البعثة فيجوز ان يصدر عنهم الصغائر التي لا تدل على خسة النفس سهوا لما علم من
احوالهم المستفادة من الكتب الالهية والاحاديث النبوية **قال** وكمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراي وعدم السهو وكل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة
والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه **اقول** قد اشترط في النبي صفات يجب ان يتصف بها
كما يجب ان يكون معصوما وتلك الصفات هي كمال العقل وكمال الذكاء وكمال الفطنة وقوة الراي فانه ان
لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه بخلاف المتصف بها وعدم السهو لئلا يقع
الخطاء فيما امر به ونهى عنه وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لئلا يستنكف الطباع عنه وان لا يكون
فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن الامراض المنفرة مثل الابنة والجذام والبرص
ونحوها وان يجتنب عما يكون هتكا للمروة مثل الاكل في الطريق ونحوه وبالجملة كل ما يدل على خسة طبعه **قال**
وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
اقول طريق معرفة صدق النبي لدعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وظهور المعجزة عبارة عن ثبوت
امر غير معتاد او نفي امر معتاد ولا بد ذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اثباتا لغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد
واحترز به عن مدعي النبوة الذي لم يات بغير المعتاد ولم يمنع المعتاد فانه لا يكون صادقا في دعواه قوله

مع مطابقة الدعوى اي لا بد ان يكون الاتيان بغير المعتاد او منع المعتاد مطابقا للدعوى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى
حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات فانهما لا يكونان مطابقين للدعوى ضرورة عدم الدعوى
والارهاص احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته اي يكون ذلك الاحداث قبل بعثة النبي قوله
مع خرق العادة زيادة يستغنى عنه قوله ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد فان كل واحد منهما يكون خرقا
للعادة والاولى ان يقال المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر الخارق
للعادة يشمل الاتيان بغير المعتاد ونفي المعتاد وبه يتميز المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب
معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر
والشعبذة والتحدي لغة المباراة والمنازعة وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لانا نعلم بالضرورة
انه اذا قام انسان ذو اخلاق مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله تعالى وقال
الدليل على صدقي قولي ان الله تعالى يظهر على يدي امرا خارقا للعادة وظهر وقال من لم يصدقني فليات
بمثل ما ظهر على يدي وعجز من عداه عن ذلك حصل للعقل يقين تام بانه صادق في دعواه **قال**
وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا السحر ولا الاعلام
المنفر ولا ابطال الدلالة ولا العمومية **اقول** اراد ان يشير الى جواز ظهور الكرامات وذهب
بعض المعتزلة الى المنع من ظهور الكرامات على الصالحين والحق جوازه وهو المختار عند المصنف واحتج
عليه بقصة مريم فانها يفيد ظهور الكرامات عليها قوله ولا يلزم الى اخره اشارة الى اجوبة دلائل
المانعين من الجواز تقرير الاستدلال انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لجاز ظهورها عليهم بالطريق
الاولى فيكثر وقوعها ويخرج المعجز عن كونها معجزة ضرورة صيرورتها بكثرتها مانعة عن ان يكون خارقة للعادة
تقرير الجواب انا لا نسلم خروجها عن حد الاعجاز فان ظهورها على غير الانبياء والاولياء لا يقتضي ان
يكون عادة تقرير الاستدلال الثاني انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لزم التنفير
عن الانبياء والتالي باطل اما الملازمة فلان المستدعي لوجوب طاعة الانبياء ظهور المعجزة عليهم فلو
شاركهم من لا يجب طاعته في جواز ظهور المعجزة عليه فان ذلك يوقع موديا الى عدم طاعتهم والتنفير عنها تقرير
الجواب لا نسلم انه لو شاركهم من لا يجب طاعته في ذلك لكان موقعا فانه كما لا يوجب مشاركة
نبي اخر في ذلك الاهانة كذلك لا يوجب مشاركة الصالحين في ذلك الاهانة تقرير الاستدلال الثالث
ان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور المعجزة عليهم اذ الامة تشاركهم في الانسانية ولوازمها
فلو لا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو ظهر المعجزة على غيرهم لزم عدم التمييز تقرير الجواب
ان امتياز النبي يحصل بامرين دعوى النبوة بالظهور دون غيره وايضا لا نسلم انهم لو شاركوا غيرهم
في ظهور المعجزة لشاركوهم في جميع الامور حتى يلزم عدم الامتياز تقرير الاستدلال الرابع
انه لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لبطلت دلالتها على صدق النبي والتالي باطل اما الملازمة فلان ظهور
المعجزة على غيره ينافي اختصاصه بها فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيره في المعجزة تقرير الجواب
ان اقتران المعجزة بالدعوى يختص بالنبي دون غيره فاذا ظهر المعجزة على شخص مقرونة بالدعوى علمنا صدقه وان لم يقترن الدعوى

لم يحكم بنبوته فان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى تقرير الاستدلال الخامس انه لو جاز
ظهور المعجزة على صادق غير النبي لجاز ظهورها على كل صادق فيلزم عموم ظهور المعجزة تقرير الجواب
انا لا نسلم انه اذا جاز ظهورها على صادق غير النبي جاز ظهورها على كل صادق غيره فانه يجوز ان يكون
جواز الظهور مخصوصا ببعض الصادقين من عباده الصالحين **قال** ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص
اقول اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص فمن منع ظهور الكرامات على غير الانبياء منع ذلك
الا طائفة منهم واما الذين جوزوا الكرامات على غيرهم جوزوا ظهور المعجزة على سبيل الارهاص واختاره المصنف
واحتج عليه بظهور المعجزات على الرسول عليه السلم قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس
وقصة اصحاب الفيل وتسليم الاحجار عليه **قال** وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز اظهار المعجزة
على العكس **اقول** اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يدي الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا
لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير
النبي جوزوا ذلك واختاره المصنف واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة
الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له ان رسول الله صلعم دعى للاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة للاعور
فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون
انا القادر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم عليه السلم
لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءته نار واحرقت لحيته
قال ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشرعية **اقول** اختلفوا في انه هل يجب البعثة
في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي
الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال
على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل
الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشرع للنبي المبعوث
فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شرع وذهب ابو هاشم
واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة
لم يكن بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة وان اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون
العلم شبهة ودعوته الى الامر الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة **قال** وظهور معجزة القران
وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد عم يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمعارضة
منقول معناه متواترا من المعجزات يعضده **اقول** لما فرغ من اثبات النبوة شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلم
فقال محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وبعض الدهرية والوجه فيه انه عليه السلم ادعى النبوة
واقترن بظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا
انه اقترن بادعائه النبوة ظهور المعجزة لانه اقترن بادعائه ظهور معجزة القران وغيره اما انه اتى بالقران فالتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى به فصحاء العرب وبلغاءهم بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله ولم ياتوا بسورة مثله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم

وبلاغتهم والزاما له عليه السلام وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على الاعجاز واما انه اتى بغير القرآن من المعجزات
فلانه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وكلمات
الحيوانات العجم وكل واحد من هذه وان لم يتواتر على حدته لكن القدر المشترك بينها لمن متواترا فيكون المنقول
معناه متواترا فيكون اعجاز القرآن معتضدا بالمنقول معناه متواترا **قال** واعجاز القرآن قيل
لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل **اقول** اختلفوا في اعجاز القرآن
فذهب طائفة الى انه معجز في فصاحته فانه بلغ في الفصاحة الى حد عجز البلغاء والفصحاء عن ان يتكلموا كلاما
يبلغ فصاحته الى حد فصاحة القرآن وقيل انه معجز في اسلوبه وفصاحته معا فانه اسلوب خاص يعجز
عن البلغاء والفصحاء عن مثل هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل انه معجز بصرف عقول الفصحاء
القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة وكل ذلك محتمل **قال** والنسخ تابع للمصالح
وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين
وغير ذلك من الاحكام **اقول** اراد ان يشير الى رد قول اليهود حيث قالوا شريعة موسى مؤبدة لان النسخ
باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان الامر به قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان النهي عنه قبيحا فثبت
ان النسخ باطل واذا بطل النسخ لزم ان تكون شريعة موسى مؤبدة تقرير الرد مبني على قول
المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح فان الاحكام اذا كانت تابعة للمصالح والمصالح تختلف باختلاف
الاشخاص والاوقات فان الحكم يجوز ان يكون فيه مصلحة بالنسبة الى شخص ووقت دون شخص اخر وسائر
الاوقات وقد اكد جواز النسخ بوقوعه عند اليهود فانه جاء في التوراة ان الله تعالى حرم على نوح بعض ما احل
لمن قبله فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لادم وحوا احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم
على نوح بعض الحيوانات وانه قد اوجب الختان على الفور على الانبياء المتأخرين عن نوح مع انه قد اباح
تأخيره وانه اباح الجمع بين الاختين على يعقوب وحرم على موسى وغير ذلك من الاحكام التي كانت متحققة قبل
موسى ثم رفعت في شريعة موسى **قال** وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على الدوام قطعا
اقول ذهب جماعة من اليهود الى جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ شريعة موسى بناء على ما روي
عنه عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على تأبيد شريعته وانما اجاب المصنف عنه
بان هذا الخبر مختلق فيه قيل انه اختلقه ابن الراوندي وعلى تقدير تسليمه اي وعلى تقدير تسليم صدق هذا الخبر
عن اليهود لا يدل على دوام شريعته قطعا لانه غير متواتر لانه انقطع تواترهم زمان بخت نصر فانه استأصلهم
وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر **قال** والسمع دل على عموم نبوته وهو افضل من الملائكة
وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوى العقلية وقهره على الانقياد عليها **اقول**
الدلائل السمعية دالة على عموم نبوته اي على انه مبعوث الى جميع الناس مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر واختلفوا في ان الانبياء افضل من الملائكة ام لا واختار المصنف
ان الانبياء افضل واليه اشار بقوله وهو اي محمد افضل من الملائكة وكذا غيره واحتج عليه بان الانسان
فيهم القوى المضادة للقوة العقلية الصارفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الالهية مثل قوة الشهوة والغضب
والموانع الداخلة والخارجة مثل الحاجة والوهم ونحوهما فان اكثر احكام هذه القوى تضاد حكم القوة العقلية

المقصد الخامس في الامامة

وسائر نفعها وليس للملائكة شيء من ذلك لانهم مجبولون على خلق تلك القوى والاعراض عن مقتضاها فاذا كان
طاعتهم اشق كانت افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها وكانوا افضل **قال** المقصد الخامس
في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا **اقول** لما فرغ من المقصد
الرابع شرع في المقصد الخامس الذي هو في الامامة الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام
في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واختلفوا في ان نصب الامام
هل هو واجب ام لا وعلى تقدير الوجوب هل هو واجب عقلا ام سمعا وعلى تقدير التقديرين هل واجب على الله تعالى
ام على الناس فذهب اهل السنة والاشاعرة الى انه واجب على الناس سمعا وذهب ابو الحسين البصري
والبغداديون من المعتزلة الى انه واجب على الناس عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه واجب على الله تعالى سمعا وذهب
الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب
ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي
واتباعه الى عكس ذلك اي انما يجب عند العدل والامن لاجل اظهار شعائر الاسلام ولا يجب عند
ظهور الفتن فانه ربما كان نصبه سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم عنه واحتج المصنف بان الامام لطف
فيجب نصبه على الله تعالى اما انه لطف فلانه مقرب الى الطاعة ومبعد عن المعصية وذلك لان العقلاء يعلمون
بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى
الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف واجب على الله تعالى فلما تقدم وفيه نظر اذ لا نسلم ان اللطف
واجب على الله تعالى او مستلزم وجوب شيء على الله تعالى قوله والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة الى جواب دخل مقدر
تقريره ان كون الامام لطفا لا يكفي في وجوب نصبه على الله تعالى ما لم ينتف المفاسد اذ لطف انتفاء المفاسد
غير كاف في الوجوب على الله تعالى لجواز ان يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها فلا يكون النصب واجبا على الله تعالى
تقرير الجواب ان انتفاء المفاسد في نصب الامام معلوم لان المفاسد محصورة معلومة لنا لان الاجتناب
عن المفاسد واجب علينا وانما يمكن الاجتناب عنها اذا علمناها اذ التكليف بغير المعلوم محال والمفاسد المعلومة لنا منتفية
عن نصب الامام فيكون اللطف خالصا عن شوب المفاسد فيكون واجبا على الله تعالى ولقائل ان يقول لا نسلم
ان جميع المفاسد معلوم لنا قوله لان الاجتناب عن المفاسد التي عرفناها واما المفاسد التي لا نعرفها
فلا يجب علينا الاجتناب عنها قوله وانحصار اللطف فيه معلوم ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر
تقريره ان الامام انما يجب نصبه اذا انحصر اللطف فيه وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون هناك لطف اخر
يقوم مقام نصب الامام فانه يجوز ان يكون هناك لطف فلا يتعين نصب الامام لتحقق اللطف تقرير الجواب
ان انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه في نصب الامام معلوم للعقلاء قوله ووجوده لطف وتصرفه
لطف اخر وعدمه منا ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا
بالامر والنهي وانتم لا تقولون به تقرير الجواب ان وجود الامام في نفسه لطف لانه يحفظ الشرائع ويحرسها
عن الزيادة والنقصان وتصرفه لطف اخر وعدم اللطف الكامل من الله تعالى فان اللطف انما يتم بمساعدته
والنصرة له وقبول اوامره وامتثاله قوله ما دام لم يفعل هذه كان عدم اللطف الكامل منا

قال وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار لو اقدم على
المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام **اقول**
اختلفوا في وجوب عصمة الامام فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبها والباقون بخلافه واختار المصنف
الاول واحتج عليه بوجوه الاول لو لم تجب عصمة الامام لزم التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة
ان المقتضي لوجوب نصب الامام جواز الخطاء على الناس فلو كان هذا المقتضي ثابتا في حق الامام وجب
ان يكون له امام اخر واما ان ينتهي الى امام لا يجوز الخطاء عليه وهو المطلوب او يتسلسل والثاني ان الامام
حافظ للشرع وكل من كان حافظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلان الشرع لا بد له من حافظ
وحافظه لا يكون الكتاب والسنة لان الكتاب والسنة غير مشتملين على جميع الاحكام المفصلة ولا الاجماع
لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه الخطاء على تقدير ان لا يكون المعصوم فيهم فجميعهم يجوز عليه الخطاء
ولا القياس لبطلان القول به وعلى تقدير التسليم فليس بحافظ للشرع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها
لما وجب بعثة الانبياء فلم يبق الا الامام واما الكبرى فلانه لو جاز عليه الخطاء لم يحرز ولقائل ان يقول
لا نسلم انه اذا جاز الخطاء على كل واحد من اهل الاجماع جاز على الجميع كذلك اذ يجوز ان يكون اجتماعهم وتوافقهم
سببا لعدم جواز الخطاء عليهم ويدل على ذلك قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة
ولئن سلم لا يجوز ان يكون الحافظ مجموع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والبراءة الاصلية الثالث
انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار عليه وذلك ينافي امر الطاعة والتالي متعين لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي ظاهر الفساد
بيان الملازمة ان الغرض من نصبه اتباع اوامره والانزجار عما نهى عنه واتباعه فيما فعله فلو وقع منه
المعصية لم يجب شيء من ذلك وذلك مناقض للغرض من نصبه الخامس لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة
من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع المعصية كان اقل حالا من العوام وذلك باطل
وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على المتأمل فطانة **قال** ولا ينافي العصمة القدرة **اقول**
القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فمنهم من زعم ان المعصوم هو الذي
لا يمكنه الاتيان بالمعصية ومنهم من زعم انه يكون متمكنا من المعاصي ومن الاولين من زعم انه مختص في نفسه او بدنه
بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي واختار المصنف المذهب الثاني واحتج عليه بان العصمة
لا تنافي القدرة على المعصية بل المعصوم لا بد ان يكون قادرا على فعل المعصية والا لما استحق الثواب على
الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا **قال** وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي **اقول**
اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب
وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو
اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح يدل عليه العقل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه على غيره بالامامة
ولقائل ان يقول اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسببها لان يقوم بامر الامامة لا نسلم قبح تقديمه
لا عقلا ولا شرعا وايضا الامامة منصب من المناصب الشرعية كالامامة في الصلاة فلو امتنع امامة المفضول

مع وجود الفاضل لكان امامة المفضول في الصلاة ممتنعة مع وجود الفاضل والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة
ان الامتناع انما كان لقبح تقديم الادنى على الاعلى والمنع عن المتابعة ولم يوجد ذلك امتناع تقديم المفضول
على الفاضل في الامامة وايضا لو لم يوجد من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة
وامور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الاخر او لا هذا ولا ذاك والاول محال بالاتفاق
والثالث ايضا لامتناع الخلو عن الامام في زمان من الازمنة فلم يبق الا القسم الثاني واياما كان لزم تقدم المفضول
بالنسبة الى ما هو خص من الاخر **قال** والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام **اقول**
اتفق المسلمون على ان ما يثبت به الامامة لا يخرج عن التنصيص واختيار الامة والدعوة الى الله تعالى ممن هو من
اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول عليه السلام على شخص انه من الامامة يكون المنصوص عليه
اماما ثم اختلفوا فذهبت الامامية واكثر طوائف الشيعة الى انه لا طريق غير التنصيص من الرسول عليه السلام او الامام
واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة والمعتزلة واهل السنة والجماعة الى ان اختيار الامة ايضا طريق في اثبات
الامامة وذهبت الجارودية الى ان الامامة في ولد الحسن والحسين يثبت لمن خرج منهم داعيا الى الله تعالى وكان
عالما فاضلا فهو امام وقد اتفق اهل السنة والاشاعرة والمعتزلة والامامية على ابطال هذا الطريق الجارودي
واحتج المصنف على ما اختاره بان العصمة تقتضي النص على الامام بيان ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوما
والعصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون تنصيصه من الله تعالى او ممن علم الخفيات والسرائر
دون غيره وبانه علم من سيرة النبي اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى اولاده واليه اشار بقوله انا لكم مثل
الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه اذا سافر من المدينة يوما او يومين
استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو
اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة واسناها فلا بد من سيرته التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولقائل ان يقول
على الاول لا نسلم ان الامام يجب ان يكون معصوما ولئن سلم وجوب كونه معصوما فهو كونه معصوما ظاهرا ام في
نفس الامر والثاني ممنوع والاول مسلم ولئن سلم انه يجب كونه معصوما في نفس الامر لكن لا نسلم ان معرفته
موقوفة على التنصيص وعلى الثاني ان اشفاق النبي مسلم ولكن لا نسلم انه يقتضي ان يكون النص على الامامة
وانما لم يرد ذلك لان ولم لا يجوز ان يكون عدم التنصيص اشفاقا عليهم لجواز ان يكون المصلحة في عدم التنصيص وايضا
المواظبة على الاستخلاف حال حيوته لا يقتضي وجوب الاستخلاف والتنصيص عليه وعلى تقدير الوجوب
في حال حيوته لا يقتضي الوجوب بالنسبة الى ما بعد موته لجواز ان يكون مكلفا باحد الامرين دون الاخر والذي
يدل على ان القول بوجوب التنصيص باطل انه لو نص النبي على واحد فلا يخلو اما ان يكون التنصيص بشهود جماعة
يمتنع عليهم التواطؤ على الخطاء او لا والاول باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان العادة تقتضي
استحالة تواطؤهم على عدم نقله فيستحيل عدم نقلهم لكن لم ينقلوه والا لكان شايعا ذايعا ولو كان كذلك
لما وقع الاختلاف بعد الرسول وقد اختلفوا وقالت الانصار منا امير ومنكم امير ولو كان ثمة من هو منصوص عليه من جهة
النبي مع اشتهاره لكان العلم به حاصلا لان لا ينكر احد من الصحابة هذا الاختلاف وان القول هذا الاختلاف
لم يقع وما زال منصوص عليه وايضا قول علي اترككم كما ترككم رسول الله فان يعلم الله فيكم خيرا جمعكم على خيركم
كما جمعنا خيرا يدل على عدم التنصيص من النبي وايضا لما مرض رسول الله قال العباس لعلي انا اعرف الموت

في حق بني عبد المطلب وقد عرفت المورخ وجه رسول الله وادخل لنا المسئلة عن هذا الامر بان كان لنا بيّنه
وان كان لغيرنا وصّى الناس بنا دل على عدم التنصيص لانه لو نص على احد لكان علي والعباس اعرف من غيرهما
قال وهما مختصان بعلي وللنص الجلي قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين وانت الخليفة من بعدي وغيرهما
ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة
المتواتر ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع ولقوله ع انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان
ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر
غيره فلا يصلح للامامة فتعين هو عليه السلام ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله تعالى واولي الامر منكم اقول
اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر او غيره فذهب جمهور اهل السنة والاشاعرة واكثر المعتزلة
الى انه ابو بكر وذهبت الامامية الى انه علي واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان الامامة موقوفة
على العصمة والنص وهما مختصان بعلي ع اما انها موقوفة عليهما فلما بينا واما انهما مختصان بعلي فلان عليا افضل
الصحابة لما سياتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما
وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تتحقق العصمة بدون التنصيص الثاني
النصوص الجلية الصادرة من رسول الله ع في مواضع قد نقلها الامامية وغيرهم منها انه ع قال للاصحاب
سلموا على علي بامرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين ومنها انه لما اخى
بين الصحابة قال علي آخيت بين الصحابة دوني فقال ع المرتضى انت اخي وخليفتي من بعدي واخي
ومنها انه قال على هذا اولى بكل مؤمن ومؤمنة الثالث قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص
والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله ع ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاب المراة
واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد بالولي المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمومنون والمومنات
بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان
يراد به الاولى بالتصرف او الناصر ولفظ الولي في الاية يتعذر حمله على الناصر لان الولاية بمعنى النصرة عامة
في كل المومنين بدليل قوله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست عامة لكل المومنين
لان لفظ انما في الاية يفيد الحصر في المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الاية
خاصة ببعض المومنين فيكون المراد به الاولى بالتصرف والذي هو الاولى بالتصرف من جميع الامة هو الامام فدلت
الاية ناصة على امامة المومنين الموصوفين فتعين ان يكون عليا لان اهل التفسير اتفقوا على ان المراد بقوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلاة هو علي فالاية نص في امامته الوجه الرابع حديث الغدير المتواتر فانه ع
قال في غدير خم وقد رجع عن حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاحتجاج به ان لفظ المولى
قد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما الارادة فقد دل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي
مما ترك

فقال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قاله المفسرون واما السنة
فقوله ع في بعض الروايات ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى
بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى
الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل
فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه فاصبحت ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهر
يدل عليه استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فدل عليها قول معن الكلابي لما نزل جار الكليب بن يربوع حق جاره
جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا بالنفوس والجوا الى نصر مولاهم مسومة جردا
اراد به جاره واما ارادة ابن العم فدل عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول عباس
بن فضل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا
اذا عرفت هذا فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا فان كان الاول وجب حمله عليه دون غيره
حملا بالظاهر وان كان الثاني يجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتعدد اذا اطلق ولم يحمل وقد قرن
ما يعين احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران المعينة واول الحديث قرينة تصلح
لان يفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم والثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى
فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه يتعذر حمله على سواه فلانه يمتنع حمله على الناصر
لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم
لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله ع الست اولى بكم
من انفسكم هو التصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو
المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم زيد المستاهل للميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود
من الرعية والزوج اولى بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل
الحديث يرجع الى ان من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت بالتصرف فيه اولى فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك
يدل على امامته فانه لا معنى للامامة الا هذا الوجه الخامس حديث المنزلة المتواتر ووجه الاحتجاج به انه ع
قال لعلي حين خرج الى غزاة تبوك انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه كمنزلة
هارون من موسى وذلك يدل على جميع المنازل الثابتة لهارون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي لان لفظ
المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد به التعميم لانه لو لم يكن المراد به ذلك لكان صالحا لكل واحد واحد من احاد
المنازل الخاصة وصالحا للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه وزيره وابن عمه وانه
ثابته في جميع الامور وعلى هذا فلو حملنا على بعض المنازل دون بعض فاما ان يكون معينة او مبهمة والاولى ممتنعة
ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لانه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق الا الحمل على الجميع
ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل فلو لم يكن اللفظ عموما على كل المنازل
لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي لان من جملة منازل هارون من موسى انه كان
خليفة له على قومه في حال حيوته لقوله تعالى اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان
له من التصرفات واذا كان خليفة له حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته ... والا لكان عزلا له وهو منقصة

والعزل عنه وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الوجه السادس انه ع
استخلفه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة بعد موته عليها واذا ثبت ذلك ثبتت الخلافة في جميع الامور ضرورة
ان لا قائل بالفصل الوجه السابع قوله ع لعلي انت وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
وهذا نص صريح دال على خلافته بعده الوجه الثامن ان عليا افضل من غيره لما سياتي وامامة المفضول
قبيحة عقلا لما سبق الوجه التاسع ان عليا عليه السلام قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الامامة لنفسه دون
غيره فيكون صادقا وانما قلنا انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة فلما تواتر عنه من قلع باب خيبر وقد عجز عن رده سبعون
رجلا من اقوياء الناس ومن مخاطبة الثعبان فسئل عنه فقال انه قد اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ومن رفع الصخرة
العظيمة عن القليب فانه روي انه ع لما توجه الى صفين مع اتباعه اصابهم عطش عظيم فوجدوا صخرة عظيمة
عجزوا عن نقلها فدفعها كانها كرة وطلب منه ماء فشربوا ثم اعادها ومن محاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك
من الوقائع التي نقلت عنه الوجه العاشر ان غير علي لا يصلح للامامة فتعين ان يكون الامام عليا وانما قلنا
ان غير علي لا يصلح للامامة لان غيره ظالم لسبق كفره على ظهور النبي والكافر هو الظالم لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اي الامامة يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن ابرهيم
ومن ذريتي الوجه الحادي عشر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امرنا بالكون مع
الصادقين وانما يصدر الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما نعلم كون الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالامر
اذن انما هو بمتابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فكان المامور بمتابعته انما هو علي
الوجه الثاني عشر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امرنا بطاعة اولي الامر
وانما امر بمتابعة من لا يامر بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فاولي الامر الذين امرنا بمتابعتهم لا يامرون
بمعصية اصلا وذلك انما يمكن في حق من ثبت عصمته وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون
علي معصوما ضرورة موافقة الامر بطاعته وذلك نص في امامته والجواب عن الاول لا نسلم ان الامامة
موقوفة على النص والعصمة وعلى تقدير توقفها عليهما لا نسلم اختصاص علي بهما ولا نسلم انه افضل الصحابة
ولا نسلم ان امامة المفضول مع وجود الافضل قبيحة وعن الثاني ان هذه الاخبار التي هي من باب الاحاد
لا يمكن الاحتجاج بها في مثل هذا الباب كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المومنين لا يدل على امره في حياته وقوله ع
المرتضى ان كنت اخي وخليفتي من بعدي يحتمل ان اراد بها الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك قضاء
دينه والتجاوز من خلافه ومع تطرق هذه الاحتمالات فلا قطع وعن الثالث لا نسلم ان المراد بالولي
هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به هو الناصر قوله ان الولاية بمعنى النصرة عامة انما يكون عامة اذا
اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض واما اذا
اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا وعلى هذا فالمنع ان يكون الولاية المخصوصة
هي لله ورسوله والمومنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة
دون الولاية العامة من غير منافاة بين الاسمين المذكورتين وليس لنا دلالة ما ذكر على ان الولاية في الاية بمعنى الاولى
بالتصرف لكن يمتنع حمل لفظ المومنين على علي لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو خلاف الاصل والحقيقة
قوله ان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بالمومنين المذكورين في الاية علي قلنا لا نسلم اتفاقهم فان

فان الثعلبي حكى في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المومنون المذكورون في الاية اصحاب النبي وهو الاظهر لما فيه من ابقاء
ظاهر لفظ الجمع ولئن سلم ان المراد به هو علي لكن يمتنع حمله بذلك اماما وخليفة عن الرسول والا لزم التخصيص
ولايته بما بعد موت النبي وهو خلاف ظاهر الاية واما اثبات الولاية له بمعنى التصرف في الاية في زمن النبي ع
وهو خلاف الاجماع وعن الرابع ان هذا الحديث من باب الاحاد فلا يمكن حجة في هذا الباب قوله ان الامة
مجمعة على صحة هذا الحديث قلنا لا نسلم ان الامة اجمعت على صحته فانه قد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم
الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم اجماع الامة على صحته لكن لا نسلم انه من جهة القطع بل من جهة الظن
وان سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نسلم صحة الزيادة فيه وهي قوله ع الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى
اجماع الامة عليها فان اكثر المحدثين لم يتفقوا عليها ولئن سلمنا اجماع الامة على صحة الزيادة والاصل لكن لا نسلم
صحة الاحتجاج به على امامة علي ع قوله لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل
والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح ان يقرن بكل منهما ما يقرن
بالاخر وذلك بان يقال فلان مولى من فلان كما يقال فلان اولى من فلان وفلان اولى فلان كما يقال فلان مولى فلان
لكن ليس كذلك ولئن سلم انه يجوز ان يرد كل منهما بمعنى الاخر ولكن لا نسلم ان قوله ولكل جعلنا موالي يكون
المولى فيه بمعنى الاولى بل المراد به الوارثون وهم العصبة من بني العم والقربى وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم
لا نسلم ان المولى فيه ايضا بمعنى الاولى بل قيل المراد فيه مولاكم مكانكم ومقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم
ولهذا قال وبئس المصير سلمنا احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه في الحديث
قوله لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا فيه قوله
في الوجه الاول ان اللفظ المتعدد اذا اطلق ولم يحمل فلا بد من البيان والمذكور في مبدا الكلام وهو قوله
اولى بكم صالح للبيان فوجب الحمل عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محمل من جملة
تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل عليه لا على غيره وهو اولى نفيا للاجمال عن الكلام
لكونه على المقصود بالوضع وهو المفاهيم وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا نسلم ان لا يكون لفظ المولى ظاهرا
في الناصر ولا يكون محتاجا الى البيان ولئن سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى لكن لا نسلم ان المراد به
الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المسلمين اولى من الاخر كيف
وان المرجح لما ذكرنا فانه لو حمل ذلك على الاولى بالتصرف فيهم لزم ان يكون علي اماما في زمن النبي ع وهو خلاف
الاجماع وان يكون مقيدا بما بعد موت النبي وهو خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ
المولى على غير الاولى من المحامل المذكورة قلنا لا نسلم ذلك وما المانع من حمله على الناصر قوله
لا فائدة فيه لكونه معلوما من قوله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه
فان ما اثبته من النصرة لجميع المومنين والنصرة الثابتة في قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض نصرة البعض
للبعض سلمنا ان المثبت بالاية والخبر واحد ولكن مع ذلك مفيد لان اثبات النصرة لعلي في الخبر بدليل مخصوص وفي
الاية بدليل عام والخاص اقوى من العام في الدلالة فكان مفيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى
في التدبير والتصرف لكن بمعنى انه اعرف بمصالحهم في التدبير لا بمعنى انه يتصرف عليهم شاءوا او ابوا والا لزم ان يكون
علي اماما في زمن النبي او يقيد الحديث بما بعد موته ع والاول خلاف الاجماع والثاني خلاف الظاهر

وعن الخامس انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند كما تقدم في الخبر المتقدم ولئن سلم صحة سنده قطعا
لكن لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فانه من جملة منازل هرون
انه كان اخا لموسى في النسب وانه كان شريكه في النبوة وليست ذلك لعلي قوله منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل
ولكل واحد واحد قلنا لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعميم مثل دخول لام التعريف او حرف النفي
بل يصير من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد واحد على طريق البدل لا ان يكون متناولا للكل على سبيل الاستغراق
والا لما بقي فرق بين المطلق والعام وان يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا الرجل وهو مخالف لاتفاق اهل اللغة ولئن سلم
ان لفظ الجنس صالحة للعموم والاحاد لكن بطريق العموم او الاشتراك والاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا يحسن
ان يستفسر بان يقال في كل المنازل او بعضها وهو دليل الاشتراك فلو حملنا على بعض المنازل دون البعض
فاما ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما فلنا هذا انما يخرج اللفظ المطلق عن اطلاقه وحقيقته اذا لم يكن لا بقبل
قوله الا انه لا نبي بعدي مما لا يدل على التعميم والاستغراق لكل منزلة بل على صلاحيته منزلة لكل واحد من احاد المنازل
على طريق البدل والاستثناء في المطلقات اخراج ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحة على طريق البدل لا استثناء
في العمومات اخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولا له على طريق العموم سلمنا تعميمها لجميع المنازل لكن لا نسلم
ان من منازل هرون من موسى استحقاقه للخلافة بعد وفاته لو بقي بل ذلك في حق علي قوله انه كان خليفة على قومه
في حال حيوته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة
عن الاخر اولى من العكس وقوله اخلفني في قومي فالمراد منه المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على
قدر ما يرى واما ان يكون مستخلفا عنه فلا فان المستخلف عن الشخص يقوم لو بعد استخلافه لما كان
له القيام مقام التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا
انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته لو مات والخليفة ليس من صيغة عموم حتى يقتضي
الخلافة في كل زمان ولهذا ما اذا قال استخلف وكيلا في حيوته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه
له بعد موته وان لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ
عن استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا
فيما لم يستخلف فيه وان لم يكن عزلا فلا نفرة سلمنا ان ذلك يكون عزلا له ولكن متى يكون ذلك منفرا عنه اذا كان هذا
عزلا بالعزل حالة توجب نقصه في الاعين او لم يكن الاول مسلم والثاني ممنوع ثم قلتم ان ذلك يوجب نقصه
في الاعين بيان عدم نقصه هو ان هرون كان شريكا لموسى في النبوة وحالة المستخلف دون حالة الشريك فنظرا الى
نادى الاستخلاف او حال نقصه بالنظر الى حال الشريك وحال المنفصل لا يكون موجبا للتنقيص سلمنا
ذلك لكن اذا لم يلزم منه العود الى حالة هي اعلى من حالة الاستخلاف واما بعد الاول ممنوع
والثاني مسلم لكن لم قلتم انه لم يعد الى حالة هي اعلى وبيان ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف فقد عاد بعد
العزل مستقلا بالرسالة عن الله مع الاخر موسى وذلك ارفع من استخلافه عن موسى وعن السادس ان الخلافة
في حيوته على المدينة ليس فيها ما يدل على بقائه خليفة بعد وفاته لما سبق في قصة موسى وهرون وعن السابع
ان قوله وصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصيه والخلافة على المدينة ويحمل ذلك في تضادده الخلافة على
جمع بطرق هذه الاحتمالات لا يمكن التمسك به في وجوب خلافته وعن الثامن لا نسلم انه اعلم الصحابة غيره

لما ياتي ولا نسلم ان امامة المفضول قبيحة لما بينا وعن التاسع ان الكرامات المنقولة عنه وان سلم
صحة نقلها ووقوعها فلا يلزم منه ان يكون اماما قوله ادعى الامامة قلنا لا نسلم انه ادعى الامامة
ولئن سلم انه ادعى لكن لا نسلم انه اظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يلزم منه وجوب كونه اماما وعن
العاشر لا نسلم ان غير علي لا يصلح للامامة قوله لان غيره ظالم لسبق كفره قلنا لا نسلم
سبق كفر غيره ولئن سلم فلا نسلم ان غيره ظالم بعد الاسلام وزوال الكفر بل هو ظالم حال الكفر بان بعد الاسلام
لا يكون الشخص كافرا حقيقة لان شرط صدق المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وعن الحادي عشر
والثاني عشر لا نسلم ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما ولا نسلم ان غير علي غير معصوم
هذا البعض ما ورد على الوجوه المذكورة ويمكن ان يورد بوجوه اخر من المناقضات والمعارضات لكن فيما ذكرناه كفاية

قال ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله
في منع توارث رسول الله صلعم بخبر رواه ومنع فاطمة فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق
الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا
ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان لي شيطانا يعتريني ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشكك عند موته في استحقاق الامامة وخالف ابو بكر في الاستخلاف
وفي توليته من عزله وفي العلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التبعيد وولاية اسامة عليهم وهو فصل وعلى
لو يول علي احدا وهو افضل من اسامة ولم يتول احدا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره
برده واخذ السورة منه وان لا يقراها الا هو او احد من اهله وبعث بها عليا ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه
ودفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله عز وجل عن دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم
فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم وندم عليه الحسنان لما موقع وندم على كشف فاطمة وامر عمر برجم امراة
حامل واخرى مجنونة فنهاه علي فقال لولا علي لهلك عمر وشكك في موت النبي حتى تلى عليه ابو بكر انك ميت
وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية وقال كل افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالاة في الصداق
واعطى ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى في الحد بمائة قضية وفضل في القسمة
ومنع المتعتين وحكم في الشورى بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا
في امر المسلمين ما احدثوا واثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة فضرب ابن مسعود حتى مات
واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط القود عن ابن عمر
والحد عن الوليد مع وجوبهما وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلاث وعابوا
غيبته عن بدر واحد والبيعة **اقول** لما اتم الدلائل الدالة على امامة علي اشار الى الدلائل
والمطاعن التي تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة وذكر اولا دليلا عاما على ان غير علي لا يصلح للامامة ثم ذكر
الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية
عمر لها ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمن لها اما الدليل العام فهو ان غير علي كانوا
كافرين قبل البعثة النبي والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة

لما تقدم والجواب عنه قد تقدم واما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر لها فمنها انه خالف
كتاب الله في منع ارث فاطمة من النبي حيث قال وان كانت واحدة فلها النصف وادعى عدم ارثها على خبر رواه عن النبي
وهو قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهو خبر واحد لم يوافقه واحد من الصحابة على نقله
ومنها انه منع فاطمة فدكا مع انها ادعت ان النبي نحلها ولم يصدقها في دعواها مع انها معصومة لانها من
اهل البيت واهل البيت معصومون لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت واستشهدت فاطمة
عليا وام ايمن ولم يعتبر شهادتهما وصدق ازواج النبي في ادعاء الحجرة لهن ولما عرف عمر بن عبد العزيز كيفية
ظلمه رد فدكا على اولاد فاطمة ومنها ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه فدفنت
ليلا ولا يخفى عليك انها لا تمنع الصلاة عليها الا لكونه ظالما ومنها قوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم
هذا الخبر لو كان صدقا لم يصلح للامامة وان كان كذبا فلا يكون معصوما فلا يكون صالحا للامامة ومنها
قوله ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني فلا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا
فان كان صادقا فمعناه انه كان يعصي فلا يكون معصوما وان كان كاذبا فلا يكون معصوما ايضا وغير المعصوم
لا يصلح للامامة ومنها ان عمر مع انه وليه وناصره والمتولي للعهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ان بيعته
وقعت لا عن اصل بني عليه وهو قوله ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
ومنها انه شك عند موته في صلاحيته للامامة فانه قال عند موته وددت اني سالت رسول الله عن هذا
الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله ومنها انه خالف رسول الله صلعم في الاستخلاف لانه نص بعض من
لا يقولون بالنص وخالف النبي يدل على عدم استحقاقه للامامة وخالف ايضا النبي في توليته من عزله
النبي اعني عمر بن الخطاب فانه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فعزله والنبي صلعم
قد خالف النبي في التخلف عن جيش اسامة فانه لما حضر حال موت النبي في مرضه الذي قد قضى نحبه فيه قال لعن الله
من تخلف عنه وكان ابو بكر وعمر وعثمان فيه فحبس ابو بكر لعمر عن الخروج معه ومنها انه ولى اسامة على
ابي بكر وهو افضل من ابي بكر ولم يول على علي احدا وهو افضل من اسامة ومنها ان النبي لم يوله شيئا
في حال حيوته حيث بعث به الى مكة ليقرأ سورة براءة على الناس في الموسم نزل جبرئيل على النبي بعد ذلك
وقال انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا في اثره وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها
على اهل مكة وعزل ابا بكر عن ذلك فهذا يدل على انه لا يصلح للامامة ومنها ان ابا بكر لم يكن عارفا
بجميع الاحكام والشرائع فانه قطع يسار سارق واحرق فجاءة بالنار وهو يقول انا مسلم ولم يعرف
الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان
ولم يعرف ارث الجدة فان جدة سالته عن ارثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا يدل
واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة ومنها ان خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا
في التزوج بامراته وزنى بامراته ليلة قتله ولم يقتله ابو بكر قصاصا ولم يحده وقال لا اغمد سيفا سله الله
على الكفار وانكر عليه عمر ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله عز وجل عن دخوله حال حيوته بغير اذنه
فلا يجوز دخوله بعد موته ومنها انه بعث جماعة الى بيت امير المؤمنين لما امتنع عن بيعته فاضرم النار وفيه فاطمة

وكثير من اكابر بني هاشم واخرجوا فضربوا فاطمة فالقت جنينا ولما موقع ابو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين
ورد على ابي بكر وانكرا عليه ومنها انه ندم على كشف فاطمة وهذا يدل على خطائه في ذلك هذا احاصل مطاعنهم
في حق ابي بكر والجواب عن الاول لا نسلم انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث فاطمة فان الاية الدالة
على الارث من العمومات وتخصيص الكتاب بالخبر بالسنة جائز فلم يخالف الكتاب وعدم موافقة الصحابة
له في رواية هذا الحديث لا يدل على عدم صدقه ورواية الواحد العدل يفيد ظن صدقه والعمل به يجب في الاحكام
الشرعية وعن الثاني ان فاطمة ادعت فدكا وعلي يعد انها ادعت فلا نسلم انه يجب ان يعطيها
بلا بينة ولا نسلم ان عليا شهد على وفق دعواها وعلى تقدير انه شهد لا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد
ولا عدل مع امراة وعصمة المدعي لا تقتضي الحكم على وفق دعواه بلا اثبات بلا بينة مشروعة وتصديق ازواج
النبي في ادعاء الحجرات لهن لعلمه بصدق دعواهن واشتهار ذلك عند اصحاب رسول الله واعطاء فدك
الى اولاد فاطمة في عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل على خطاء ابي بكر ولا يخفى ذلك على من له ادنى بصيرة وعن الثالث
لا نسلم ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر وعلى تقدير تسليمه لا يدل على نقص ابي بكر ولا نسلم انها انما
اوصت لاجل الغضب عليه لجواز ان يكون لها غرض اخر وعن الرابع انه لا يكون فيه ما يدل على عدم اهليته
لا سيما مع اتفاق الامة عليه وقد ورد مثله في قول علي لا اقيلك ولا استقيلك رضيك رسول الله لديننا افلا نرضاك
لدنيانا ولعل ذلك انما كان للفرار من حمل اعباء المسلمين والتقلد لامور الدين او الامتحان ليعرف الموافق
من المخالف او غير ذلك من الاحتمالات فلا ينتهض شبهة في نفي الاستحقاق للامامة وعن الخامس
لا نسلم ان هذا القول على تقدير صدقه يستدعي معصيته بان صدق الشرطية لا يقتضي وقوع الطرفين
وعلى تقدير وقوع المعصية منه لا يقتضي عدم استحقاقه للامامة فان الامامة غير مشروطة بالعصمة
وعن السادس ان قول عمر لا ينبغي ان يحمل على ان بيعته لم تكن صحيحة ولا مجمعا عليها والا لكان
طعنا في امامة نفسه ولا يخفى على عاقل ان عمر في غاية التعظيم لابي بكر والعاقل لا يقول ما يقدح في نفسه
ومرشده فان ذلك غاية الحمق فلا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي بغتة فجاءة وقوله وقى الله شرها
اي شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها بين المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير ومنكم امير لا ان
البيعة كانت شرا وذلك انه قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده وان لم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل
والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس المكر منهما بل يظهر عندهما وقوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
اي الى مثل المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وعن السابع انه لا يدل على شكه في صحة امامته بل يدل على
مبالغته في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد فانه يحتمل ان يكون امر الامامة في بعض الامة منصوصا عليها وان كان
ذلك الاحتمال بعيدا مع جزمه في الظاهر بنفسه وعن الثامن لا نسلم ان الاستخلاف وتوليته عمر
مخالف للرسول وانما يكون مخالفا له لو نص الرسول على عدم الاستخلاف وعدم توليته وهو ممنوع ولا نسلم
ان ابا بكر وعمر داخلان في جيش اسامة بل غاية ان عمر كان داخلا في جيش اسامة لا مطلقا بل بالنظر الى عموم
امر الرسول وكان ذلك لاصلاح امر الدين ولعله انه راى ان المصلحة في اقامة عمر في المدينة اكثر للدين
وتخصيص العموم بالراي جائز عند ابي بكر وعلى اصول اهل الحق كما علم في اصول الفقه وعن العاشر لا نسلم انه
لم يوله شيئا في حال حيوته فانه قد امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه وعن التاسع انه

ولى اسامة الى اخرهم لم يذكر جوابه والجواب المذكور هنا للعاشر في الصلاة بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل
على ذلك ما روي جابر بن عبد الله وما روي عن عبد الله بن ... رضي الله عنه وما روي عن المغيرة وما روي عن
ابن عباس وما رواه عن ابن عمر عن ابيه ولئن سلمنا انه لم يوله شيئا في حياته لكن لا يدل ذلك على عدم اهليته
للامامة ولا نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وردفه علي لقراءة سورة براءة وقوله
لا يؤدي عني الا رجل مني فلما انما كان كذلك لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق
والعهود لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من عشيرته فجرى رسول الله على عادتهم وعن الحادي عشر
انه ان اراد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فمسلم ولكن لا يمكن هذا الحكم
الى كل جميع الصحابة لا يشاركونه في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اراد به انه لم يكن من
اهل الحل والعقد والاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها استنباطها من مداركها فهو ممنوع
قوله انه قطع يسار سارق قلنا لعل ذلك من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره
ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو رأي اكثر اهل الفقه قوله انه احرق فجاءة بالنار قلنا
اذا كان مجتهدا وكل مجتهد يعمل بما ادى اليه ظنه قوله ان فجاءة كان يقول انا مسلم قلنا لم يثبت ذلك عنده
بل ثبت عنده انه كان زنديقا ... على رأي صحيح واما توقفه في مسألة الكلالة والجد فليس
بدعا من المجتهدين لا يعتنوا عن مدارك الاحكام ويسألوا عن احاطتها ولهذا رجع علي في حكم المرجالى قول المقداد
وفي بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع وعن الثاني عشر انا لا نسلم
انه دخل على حال الحدود والقصاص فانه قد ... انه تحقق منه الردة ... امرأته في دار
الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا ... بعض اصحابه خطأ
لظنه انه ارتد ولعل زوجته كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على القدح في امامة ابي بكر
ولا على قصد عمر الى القدح فيها بل انما انكر لغلبة ظنه خطأه كما ينكر بعض المجتهدين على بعض وعن الثالث عشر
ان دفنه في بيت رسول الله لا يدل على القدح فان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول
المدرس بيت النبي حال حياته دون اذنه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر فيه اذا كان ملكا لغيره وعن الرابع عشر
ان ... علي عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ... وانما كان لعذر ... ولهذا اصلح ... عطائه
وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته وصحة بيعته خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر
واما ما ... على بعض ذلك من مطاعن الاعداء وتشنيعات السفهاء الاغبياء ولم ينقل شيء من ذلك
على السنة الثقات ... بالعدالة من الرواة والدليل على صحة امامة ابي بكر انعقاد الامامة بعد وفاة رسول
الله على نصبه وعقدها الامامة له واتباع الصحابة له في ايام حياته ومتابعتهم لشيء بعد ... نصب الولاة والحكام
وتنفيذ اوامره ونواهيه وذلك شائع ذائع على ما تواتر عنه الاخبار فيه واما الدلائل والمطاعن الدالة
على عدم صلاحية عمر للامامة فمنها انه عمر عارفا باحكام الشرع فانه امر برجم حامل ... فمنعه
علي ... وقال معاذ ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وامر على
... رجم ... المجنونة فقال له علي لهلك عمر ومنها انه كان جاهلا بالقرآن فانه انكر موت
النبي فانه لما قبض رسول الله صلعم كان يقول لا تقولوا انه مات حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فلم يسكن

الى موت النبي حتى تلا ابو بكر عليه قوله انك ميت وانهم ميتون وقوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
فقال عمر كاني لم اسمع هذه الاية وذلك يدل على انه لم يكن عالما بالقرآن ولا بامامته ومنها انه نهى ومنع
عن المغالاة في مهور النساء حتى جاءت اليه امرأة فقالت الم يقل الله وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل
الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومنها انه كان اعطى ازواج النبي من بيت المال حتى كان اعطى عائشة
وحفصة عشرة الاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم فانكر عليه ذلك كان ذلك على سبيل
القرض ومنع اهل البيت الخمس الذي اوجبه الله ومنها ما روي انه قضى في الجد بمائة قضيب وروي
تسعين قضيبا ومنها انه فضل في قسمة الغنيمة المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب
على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلاث كن
على عهد رسول الله وانا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل
ومنها ان عمر خالف رسول الله حيث لم يفوض امر الامامة الى اختيار الناس وخالفهما ابا بكر حيث
لم ينص على امام واحد معين بعده وابتدع الشورى وجعل الامامة في ستة نفر على الوجه المذكور في كتب
التواريخ ومنها انه لما طالب المنازعة بين ابي بكر وفاطمة رد ابو بكر فدكا عليها وكتب لها بذلك كتابا
فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسألها عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وحرقه ودخل
على ابي بكر وعاتبه على ذلك والجواب عن الاول انه لا يعلم حال الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك
عمر وقوله لولا معاذ لهلك عمر اي بسبب ما كان فيه من المشقة بعدم العلم بحالهما بعد الرجم لعدم المبالغة
والبحث عن حالهما وعن الثاني انه قصته في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة
كانت حالة تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وخفاء الواضحات بسبب موت
النبي حتى نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام على وجهه
وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فما ظنك بالغفلة عما سلف من الايات وعن الثالث انه لم يمنع
اقتضاء الكتاب بل انما نهاه عن معنى ايجاب كان جائزا عنده تركه اولى نظرا الى امر المعاش فلما نظر الى الامر
الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس وعن الرابع ان ذلك ليس بامر
قادح فانه مع ما رآه من نظره واجتهاده من المصلحة في ذلك لم يخرج عن اعطائه وبعلة المانع اهل البيت الخمس
لانه اطلع في اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض نص الكتاب والحكم بما خالف المجتهد في الراي طنه
لما من ظاهر لغيره لا يوجب القدح فيه والا لزم ذلك في كل واحد من المجتهدين وهو باطل وعن الخامس
انه كان مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ما ادى اليه ظنه في كل وقت وعن السادس بمثل ما مر في الرابع
وعن السابع انه كان تحريم المتعتين ومنع حي على خير العمل لانه ظهر عنده التحريم ولذلك بعد الموارد والمجتهد
تابع لما ادى اليه ظنه وعن الثامن انه لا يلزم خلاف الفعل على ما ان نص ابي بكر على خلافه ولا تعيين
لا يكون مخالفا لما هو وعن التاسع انه غير صحيح لانه لم يروه احد من الثقات الذين يعتمد على رواياتهم
والذي يدل على صحة امامته انه لما كان جامعا لما بيناه ويراه اهلا للامامة ووضع الامر فيه وعهد اليه الامامة
واجمعت الصحابة على جعل العهد طريقا في انعقاد الامامة وكانت امامته عمر منعقدة وسائر عهد الله شائع ذائع ونقل
بالتواتر فلا ريب فيه واجماع الامة من الصحابة على ان ذلك طريق في انعقاد الامامة فقد تواتر والذي يدل على انه

اهل للامامة ما ورد في حقه من النصوص والاخبار وقد تواتر عنه ما نقل من الترهات وهذه وان كانت احادا
عن ان مجموعها نازل منزلة التواتر منها قوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله في حق ابي بكر
وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وقوله لو لم ابعث لبعث عمر ومنها ما روي ان جبرئيل نزل على محمد فقال له
يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرأ عمر السلام وقل له ان رضاه حكم وغضبه عز وقوله عمر سراج اهل الجنة
وقوله عليه السلام يوم بدر لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر ولا ما ناله من هذا التحريش وقوله وما كان
الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الاية جارية في اسقاء العذاب عنهم وكون رسول الله فيهم وهو في الحرم علق على نزوله
وقوله عليهم منع والرسل فيهم ومما يدل على علو شانه ما اشتهر وشاع وذاع انه نادى وهو بالمدينة يا سارية
الجبل الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته والتجأ الى الجبل ومن ذلك ما ظهر لهم من حسن السيرة واستقامة الامور
وحمل الناس على المحجة البيضاء واستئصال الكفار واعلاء كلمة الاسلام بالغزوات وفتح البلاد وانتشار العدل
مع حسن سيرته في الدين والتواضع لعباد الله ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله واجماع الامة ولهذه المناقب
والصفات يعد عند العاقل اصغاؤه الى ما يلحقه من الاكاذيب والافتراءات التي لا اصل لها عند الثقات
واما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان للامامة فمنها ان عثمان ولى امور المسلمين من ظهر منه
واحد بعد واحد في امور المسلمين ما احدثوا فانه اوى الحكم طريد رسول الله ورده ولم يرده رسول الله ولا ابو بكر
ولا عمر وولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة
وظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكا اهلها وتظلموا منه وولى
معاوية الشام وظهر منه الفتن العظيمة وولى اقاربه ودفع اموالا الى معط على رقاب الناس بعد نهي عمر عن
ذلك وكراهة الناس لهم ومنها انه آثر اهله بالاموال وفرقها عليهم وبذلها في الغزو حتى انه نقل عنه
انه دفع الى اربعة نفر منهم اربع مائة الف دينار ومنها انه حمى لنفسه وذلك خلاف الشرع ومنها انه وقع
منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه العطاء
سنين فانه من ذلك الضرب ومضروب عمارا حتى صار به الفتق وضرب ابا ذر ونفاه من الشام الى الربذة وكان حبيب
رسول الله من حين ذلك ومنها انه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان وكان مسلما واسقط حد
شرب الخمر عن الوليد بن عقبة وقد وجب الحد وحد الشرب عليهما حتى حده علي وقال لا يبطل حد الله وانا حاضر ومنها
ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقال علي الله قتله وقد لم يدفن الا بعد ثلاثة ايام وعابوا عليه غيبته عن بدر وعن احد والبيعة
وهذا يدل على عدم صلاحيته للامامة والجواب عن الاول انه انما رده لان عثمان كان قد استاذن رسول الله
في رده فاذن له في ذلك ولم ينقل رده في زمن النبي حتى اكا الامر الى ابي بكر وعمر فذكر لهما ذلك فطلبا منه شاهدا
اخر على ذلك فلم يتفق حتى اكا الامر اليه فحكم فيه بعلمه انه ولي الوليد قلنا انما ولاه لظنه انه اهل للولاية
وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا التوجه الجواب عن كل من ولاه وظهر
الصلاح وان لم يكن في نفس الامر صالحا وانما ولى اقاربه لانهم كانوا اهلا للولاية ولا نسلم ان عمر نهاه عن دفع ابناء
الى معط وكراهة جميع الناس لهم ممنوع وكراهة البعض لا يمنع جواز التولية وعن الثاني لا نسلم انه آثر اهله
باموال بيت المال بل باموال خاصته وهو كان متمولا واعطاء الاقارب باموال خاصة مستحب وعن الثالث
انه لم يحص ... فانه كان في زمن الشيخين فان قيل انه قرر ذلك قلنا لا احتمال زيادة المواشي والعود للمصلحة

مما يتعلق بالخلاف لا ... من الزيادة والنقصان وعن الرابع لا نسلم ان ما وقع منه في حق الصحابة اشياء
منكرة قوله ضرب ابن مسعود قلنا ان صح ضربه فقد قيل انه لما اراد ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع
الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان فادبه على ذلك
ولا نسلم انه مات من ذلك واما حرمه العطاء سنتين لانه رأى صرفه الى غيره اولى منه او لانه قد استغنى عنه قوله
ضرب عمارا قلنا انما فعل ذلك به بطريق التأديب لانه روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له
في القول بما لا يجوز التجري بمثله على الائمة وللامام تأديب من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه
فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لا يلزم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة
في حروبه فاذا جاز القتل لمصلحة جاز التأديب له قوله ضرب ابا ذر قلنا لانه كان في الشام اذا صلى
الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا
الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكان يفسد بذلك الامور ويشوش الاحوال فاشتكى عثمان الشام
وكان اذا رأى عثمان يقول يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضرب عثمان بالسوط
على ذلك تأديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء ادبه وان افضى ذلك التأديب الى هلاكه وقال انما
نفي ... الى حيث شاء خرج الى الربذة غير منفي ومات بها وعن الخامس لا نسلم انه اسقط القود
وحد الشرب قوله لم يقتل عبيد الله بن عمر قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال بعد القتل خرج فيه عن سلطان
دار الحرب حكمه وذلك لانه قتله قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب ابي حنيفة وانما اخر حد شرب الخمر لمكن
على بعض من برئ الخمر ولهذا اجابه بعد ذلك وعن السادس ان الصحابة ما خذلوه الا لعلمهم بان السفهاء
والاوباش قد قاموا على قتله بحيث لا يمكنهم دفعهم ولنسبة الاساءة الى السفهاء والاوباش اذا ... العود
والكتب اليه واما قول علي الله قتله معناه بقوله واما معه فيكون معناه الله يقتلني معه ولم يرد انه اعان على قتله
وانما ذكر مثل هذا اللفظ ارضاء للفريقين ومداراة للمحرضين حتى لا يحمل عليه الامر ويشوش الحال والذي
يدل على ذلك ما روي انه قال والله ما قتلته ولا مالات على قتله انه انفذ الحسن والحسين لنصرته
فقال عثمان لا حاجة لي الى ذلك والذي يدل على صحة امامته ان عمر جعل الامامة شورى في ستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وطلحة والزبير لانه كان رآهم افضل خلق الله في زمانهم واهل الامامة
عن صالحة لما علم منهم وقال في حقهم مات رسول الله وهو عنهم راض لانه رد في التعيين ولم يرجح في
نظره واحد منهم على الباقين واراد ان يستظهر برأي غيره في التعيين ويدل على ذلك ولم ان تقسموا انس
والاعنة فلكونوا مع الاربعة ... الى الكثرة وانها اغلب على الظن وان يستووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن
فلهذا الامر لم يعين واحدا منهم للصلاة عليه مخافة ان يمال بالمسألة ورجحه بل وصى ذلك الى صهيب ثم اتفق المسلمون
بعده على عثمان لاستجماعه شرائط الامامة وعلمها بانه كان فيه فضائل كثيرة ومناقب مشهورة مما الاخبار به
فانه جهز جيش العسرة وسبل بئر رومة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف واحد عند ما كاد وقوع
الاختلاف من الناس في القراءات واختار النبي له في تزويج ابنتيه وقوله لما ماتت الثانية لو كان لنا ثالثة
لزوجناك وما اشتهر من كف النبي جاء عند دخول عثمان وقوله في حقه كيف لا استحي ممن يستحيي منه الملائكة
وقوله وهذه يد عثمان بيمنى ووضعها في كفه وانه كفه فرجحت بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع

عمر كانه فرح بهم ثم وضع كانه فرح بهم ثم رفع الميزان وكان مع ذلك كله من الزهاد والعباد المجتهدين ختم القران
في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل في حقه ولقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه

قال وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي اجمعها ولم يبلغ احد درجته
في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واسند الفضلاء في جميع العلوم اليه واخبر هو بذلك ولقوله تعالى
وانفسنا ولكثرة سخائه على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي واعبدهم واحلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم
واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم للكتاب العزيز ولاخباره بالغيب واستجابة دعائه
وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاخوة ووجوب المحبة والنصرة ومساواته للانبياء وخبر الطائر والمنزلة
والغدير وغيرها ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية

اقول لما فرغ من المطاعن شرع في بيان افضلية علي على غيره من الصحابة اختلف الناس ههنا
فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضل رض وذهبت الشيعة الى ان عليا افضل واختاره المصنف واحتج عليه
من وجوه منها ان عليا اكثر جهادا واكثر بلاء في غزوات النبي من غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها من الغزوات وذلك معلوم مشهور ومبين في مواضعه فيكون افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين
على القاعدين ومنها ان عليا اعلم الصحابة يدل على ذلك قوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة
استفادته منه ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقايع المشكلة والمسائل المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عم
اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم واستناد العلماء والفضلاء في جميع العلوم اليه
كما هو مذكور في مواضعه واخباره علي بانه اعرف مثل قوله عم والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية
بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ولا شك انه صادق
واذا كان اعلم يكون افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ومنها قوله تعالى وانفسنا وانفسكم فان ذلك اشارة الى النبي ودعا عليا
الى ذلك المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعائه اليه ما ورد من الاخبار الصحيحة
وايضا فان قوله وانفسنا ليس المراد به نفسه لان الانسان لا يدعو نفسه كالامر نفسه وليس المراد به فاطمة
والحسن والحسين لانهم قد اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر
غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس ذلك المدعو غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان
دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه الى المباهلة يدل على انه عم في غاية الشفقة والمحبة لعلي لان العادة
المتعارفة ان الرسول ليس على تصرف في امره خشية لم يدع البتة الاهل من يحبه ويحذر عليه من العدوات وزيادة
الشفقة والمحبة للمدعو الى المباهلة اما ان يكون لزيادة قربه منه او لكونه افضل والاول باطل اذ لا يكون العباس
اولى بذلك ولما كان علي اولى من اخيه عقيل لتساويهما في القرابة فلم يبق الا كونه افضل ومنها
ان سخاوته اكثر من سخاوة غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته مع شدة احتياجهم
حتى تصدق في الصلاة بخاتمه على المسكين ونزل في حقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ومنها انه ازهد الناس
بعد رسول الله يدل على ذلك ما اشتهر عنه من الخشن في الماكل والملابس وترك النعم حتى قال للدنيا طلقتك

ثلاثا مع اتساع ابواب الدنيا عليه ومنها انه اعبدهم فانه روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده
وكان يحافظ على النوافل واحلمهم فانه عفى يوم الجمل عن مروان بن الحكم مع شدة عداوته لعلي وعفى عن اهل البصرة
مع محاربتهم واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته ومنها انه اقدمهم ايمانا
يدل على ذلك ما روي ان النبي بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وما روي من قول المدة وقوله علم السلم
اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله
ولا سبقني الى الصلاة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت
انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وهذا بيان اذ يكون
ايمانه سابقا على ايمان جميع الصحابة غير ان ايمانه كان سابقا على ايمان ابي بكر يدل على ذلك قوله على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
ومنها انه افصحهم والمعهم بعد رسول الله حتى قيل لكلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق
ومن كلامه تعلم الفصحاء اصناف الفصاحة والبلاغة ومنها انه اسدهم رايا واحسنهم تدبيرا يدل على
ذلك اشارته الى عمر بعلمه عن حرب الروم والفرس وبعث الجيش اليهم واشارته الى عثمان بما فيه صلاحه وصلاح
المسلمين ومنها انه اكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى لم يساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والحجة
ومنها انه احفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء يسندون قراتهم اليه كابي عمرو وعاصم وغيرهما لانهم
يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي فيكون افضل من غيره من الصحابة ومنها انه اخبر عن الغيب
في مواضع كثيرة كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت واعتبر القتلى
حتى وجد مفتوق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر واخبر بقتل نفسه في رمضان وبولاية الحجاج
ومنها انه كان مستجاب الدعاء كما هو مشهور وان الله قد استجاب له في مواضع كثيرة ومنها انه قد ظهر
المعجزات وقد اشير الى ذلك فيما تقدم ومنها ان عليا اختص بالقرابة والاخوة فانه عم لما اخى بين
الصحابة اخذ عليا اخا لنفسه ومنها ان عليا اختص بوجوب محبته فانه كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى
واجبة لقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى ومنها انه اختص بالنصرة لرسول الله
صلى الله عليه لقوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب
هكذا نقله ابو صالح عن ابن عباس ومحمد بن علي وجعفر كما نقل النقاش وغيره في تفسيره والمراد بالمولى
ههنا الناصر ادهو القدر المشترك بين الله وجبريل وعلي وذلك يدل على انه افضل لان ظاهر الاية الحصر اذ
لو لم يكن الحصر لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فائدة ومعلوم انه لا ناصر لمحمد غير الباري وجبريل وعلي
واختصاص علي بالنصرة دون باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم نظرا الى نصرة النبي من افضل العبادات
ومنها ان عليا كان مساويا للانبياء المتقدمين يدل على ذلك قوله عم من اراد ان ينظر الى ادم في علمه
والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب
اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من الصحابة فكان علي افضل من الصحابة لان المساوي
للافضل افضل ومنها خبر الطائر فان ذلك انه عم اهدي له طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك
اليك ياكل معي فجاءه علي واكل معه والاحب الى الله هو من اراد الله زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على انه افضل

من النبي والملائكة لانه ائتني باحب خلقك اليك والماتي به اي النبي غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك
غيري ولقوله ياكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك اليك ممن ياكل معي والملائكة لا ياكلون وتقدير
عموم اللفظ للكل فالمراد تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها
خبر المنزلة وهو قوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون افضل اهل زمانه عند موسى فلا بد وان يكون علي
كذلك ومنها خبر الغدير وهو قوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيف ما دار وقد بين ان المراد بالمولى ههنا الاولى بالتصرف فيكون افضل
ومنها خبر خيبر بان ذلك انه بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول عم
لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله
كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال عم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه
وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهما ويكون افضل من جميع الصحابة ومنها
انه قد انتفى سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل حين لم يبلغ كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا
قبل بعثة النبي كفرة ولا شك ان المؤمن الموحد الذي لم يزل خاليا عن الشرك والكفر افضل من غيره ومنها
ان عليا انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به
حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنها اختصاصه بجميع الكمالات
النفسانية والبدنية والخارجية كالعلم والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق وشرف النسب والقرب من الرسول نسبا وصهارة فانه ابن عم رسول الله وزوج البتول وابو السبطين وقد اشير الى ذلك
في مواضع متكثرة وللقائل ان يقول **لا** نسلم ان عليا اكثر جهادا وعلى تقدير ان يكون اكثر جهادا من غيره فليس
في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا توجد له فيه كالجهاد مع النفس بالعبادات
او الجهاد مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات او غير ذلك ولا نسلم ان عليا اعلم الصحابة وقوله عم
اقضاكم لا يدل على انه اعلم بل غايته انه محتاج الى جميع انواع العلوم التي يتعلق بها القضاء وفصل الخصومات
ولا يدل ذلك على بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العصوى وعلى هذا لا يكون اعلم من غيره
من جهة الدلالة على اصل العلوم ولعل غيره اعلم منه لبلوغه في احاد العلوم نهاية لم يبلغها علي ولئن سلم
انه اعلم الصحابة وانه افضل بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاصه
بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها افضل من علي ولا نسلم ان المدعو الى المباهلة علي فانه روي ان المراد
ابناءه وخدمه يدل على ذلك ذكره بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لكان مجازا والاصل عدمه ولا نسلم انه ليس المراد
من قوله وانفسنا نفسه قوله لان الانسان لا يدعو نفسه قلنا ان اردتم انه لا يدعو نفسه حقيقة فمسلم
وان اردتم انه لا يدعو نفسه مجازا فممنوع فانه اذا اراد من نفسه شيئا يصح ان يقال دعا نفسه الى ذلك الشيء
وعلى ان كان حمله على علي ايضا مجازا فان عليا ليس هو نفس النبي حقيقة وليس احد المجازين اولى من الاخر ولئن سلم ان عليا
من المدعو الى المباهلة لكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من الصحابة قوله ان دعوته الى
المباهلة يدل على ان النبي في غاية الشفقة على المدعو قلنا مسلم قوله اما ان يكون ذلك بزيادة قربه
من النبي او لزيادة فضيلة قلنا لا نسلم الحصر اذ يمكن ان يكون ذلك المجموع امور لا توجد بها في غير المدعو

وهي اصل القرابة واصل الفضل مع زيادة الالف وكثرة معاشرة لا الزيادة فضيلة وعلى هذا امكن اختصاص علي
بهذا الامر دون غيره من الصحابة وهو كذلك ولا نسلم انه اشتهر ونقل من سخاوته وزهده وشرف خلقه وحلمه
وطلاقة وجهه يدل على انه ازهد وافضل من غيره في هذه الصفات بل غايته يدل على اتصافه بهذه الصفات واتصافه
بهذه الصفات لا يقتضي زيادته على غيره في هذه الصفات ولا نسلم ان ايمانه سابق على ايمان جميع الصحابة
وانه روي ان النبي قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وذلك يدل على ان
ابا بكر سبقه على الايمان على من عداه لانه لو لم يكن كذلك لكان متاخرا في الايمان لا لعدم اجابته بل لتقصير
النبي في دعائه الى الايمان وذلك مستحيل في حق النبي ولئن سلم ان ايمانه سابق على ايمان ابي بكر الا ان اسلام
ابي بكر بعد البلوغ واسلامه على قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من الشعر وهو قوله سبقتكم الى الاسلام طرا
غلاما ما بلغت اوان حلمي واسلام العاقل البالغ افضل من اسلام الصبي لان صحة اسلام العاقل البالغ
متفق عليها وصحة اسلام الصبي مختلف فيها ولئن سلم ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبق
الاسلام لا مطلقا ولا نسلم انه افصحهم وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان الافصح افضل ولئن سلم انه افضل
فلا نسلم انه افضل مطلقا بل غايته انه افضل في هذه الصفة ولا نسلم انه اسدهم رايا وما نقل عنه من الاشارة
الى عمر وعثمان لا يدل الا على صحة رايه في هاتين الصورتين ولا يدل على انه اسد راي من جميع الصحابة واما اشتهار
حرصه على اقامة الحدود وحفظه لكتاب الله تعالى واخباره عن الغيب واستجابة دعائه وظهور الكرامات منه
واختصاصه بالقرابة فيدل على كماله وفضله ولا يدل على انه افضل من غيره ولا نسلم انه اختص بوجوب المحبة فان
جميع الصحابة يشاركون له في وجوب المحبة لهم ولا نسلم انه اختص بالنصرة لرسول الله ولا نسلم ان المراد
من صالح المؤمنين علي بل المراد به صالح المؤمنين هكذا ذكره اكثر المفسرين وقال الضحاك المراد به ابو بكر وعمر
وقال العلائي زياد المراد به الانبياء ولا نسلم ان مساواته لكل نبي في صفة توجب مساواته لكل واحد
منهم في التفضيل والا لزم خلاف الاجماع بان يكون افضل من كل واحد منهم وهو باطل واذا لم يلزم اذ يكون مساويا
لهم في الفضيلة لم يفد الاستدلال وحديث الطير لا يدل على انه احب الخلق مطلقا بل امكن ان يكون احب
الخلق اليه في شيء دون شيء ويصح الاستفسار بان يقال احب خلقك في كل شيء او في بعض وعند ذلك فلا يلزم
من زيادة ثوابه في بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شيء بل جاز ان يكون غيره ازيد ثوابا منه في شيء اخر فان قيل
على هذا التقدير اي فائدة في قوله ائتني باحب خلقك اليك قلنا العادة فيه تخصيصه عمن ليس احب عند الله تعالى
من غيره وحديث المنزلة قد مر الكلام عليه واما قوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه فلا يدل على انه افضل واما
حديث خيبر فلا يدل ايضا ان عليا افضل من ابي بكر وعمر بل غايته ان مجموع ما وصفه به من كونه محبا لله ورسوله
ومحبوبا لله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما ويجوز ان يكون عدم الاجتماع فيهما بعض ما وصفه به من ذلك
ان يكون منهما ما المطلوب الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل منهما مطلقا لجواز ان يكون كل منهما افضل من علي من وجه
اخر ولا نسلم ان انتفاء سبق كفره يدل على انه افضل وانما يلزم ان لو يكن سبق كفر غيرهم بعد بعثة الرسول
واما على تقدير سبق الكفر قبل البعثة فلا ولئن سلم ان انتفاء سبق الكفر مطلقا يوجب الافضلية ولكن لا نسلم
انه يوجب الافضلية مطلقا ولا نسلم ان انتفاع المسلمين بعلي اكثر من انتفاعهم بغيره فان انتفاع المسلمين بابي بكر
وعمر اكثر ولا يخفى ذلك على من نظر في حالهما ونصرهما للدين فان الاسلام ما قوي باحد كما قوي بابي بكر وعمر

واما اتصافه بالكمالات النفسانية والخارجية فيدل على انه كان فاضلا ولا يدل على انه افضل من غيره من الصحابة
ولئن سلم ان الوجوه التي ذكرتم دالة على ان عليا افضل من باقي الصحابة الا انه معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل منه
من ذلك قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير انها نزلت في حق ابي بكر وعليه اعتماد
العلماء فيكون ابو بكر مصرحا بكونه اتقى والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله
هو افضل ومنه قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر كل احد بالاقتداء بهما وهو بعمومه يدخل فيه علي فيلزم ان يكون مفضولا
بالنسبة الى ابي بكر لانه ان لم يكن مفضولا لكان اما مساويا او افضل فان كان مساويا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان
افضل ينبغي ان يكون الامر بالعكس ومن ذلك ما روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر فقال عليه السلام اتمشي
امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء امن خير مني فقال ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابي بكر ومن ذلك قوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ومن ذلك
قوله عليه السلام لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره ومن ذلك قوله عليه السلام ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلاة
مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل ومن ذلك قوله عليه السلام يابى الله ورسوله الا ابا بكر ومن ذلك قوله عليه السلام
ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ومنه قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر
ومن ذلك قوله عليه السلام وقد ذكر ابو بكر عنده وانى مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني
بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف ومنه قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم
ومنه ما روي انه قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن اذا اراد الله بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ومنه قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي واعلم انه يجب
تعظيم جميع اصحاب رسول الله والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض على بعضهم
وترك الافراط في محبة بعضهم حتى يؤدي الى القدح في غيرهم فان الله اثنى عليهم في مواضع كثيرة من القرآن واثنى
رسول الله عليه السلام وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله بالجهاد وصرف الاموال ويكفي كونهم مؤمنين بالله ورسوله
ان بعض من هو موصوف بهذه الصفات **قال** والنقل المتواتر على الاحد عشر ولوجوب العصمة
وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ومحاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة **اقول**
لما ذكر ان الامام الحق بعد رسول الله علي اراد ان يشير الى باقي الائمة وهم احد عشر الحسن ثم الحسين ثم زين
العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم حسن العسكري
ثم الامام المنتظر عليهم السلام واحتج على امامتهم على هذا الترتيب بوجوه الاول النقل المتواتر من الشيعة
فانهم نقلوا خلفا عن سلف دالا على امامة كل واحد منهم ومنه ما روي انه قال للحسين ابني امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ومنه ما روي مسروق قال كنا عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب
هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا انه يكون
بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل والثاني ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليس معصوما
اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وذلك محال الثالث ان كل واحد من هؤلاء
متصف بالكمالات النفسانية والدينية والخارجية وكل لغيره بعده دال على استحقاقه الخلافة وانه افضل من
اهل عصره

والعجز النقل لتقديم المفضول على الافضل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على المتأمل ولما فرغ من بيان الامامة
اشار الى ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة اما الاول فلقوله عليه السلام حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر
واما الثاني فلان خليفة الامامة واجبة فيما فعله واجبة من خالفه يكون متبعا غير سبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطئا طاهرا فيكون من الفئة
الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخلو اما ان يكون
عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر ان خطأه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفه سائر الخلفاء الراشدين **قال**

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان المماثل والكرية
ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة **اقول** لما فرغ من المقصد الخامس شرع في المقصد السادس
في المعاد وما يتبعه من الوعد والوعيد ولما كان هذه المباحث متوقفة على بيان جواز عالم اخر مماثل لهذا العالم اشار
الى امكانه واحتج عليه بالعقل والسمع اما العقل فلان العالم المماثل لهذا العالم مثل هذا العالم وحكم المثلين يعني
الوجود واحد فان احد المثلين من الممكنات اذا كان ممكن الوجود كان مثله ايضا ممكن الوجود فمثل هذا العالم ممكن
وجوده واحتج من زعم ان غير هذا العالم ممتنع بوجهين الاول ان الفلك بسيط لما تبين وشكله كري فلو فرض
عالم اخر لكان كريا فيعرض بين العالمين خلاء وهو محال اجاب عنه بانا لا نسلم ان العالم كرة ولئن سلم انه كرة
ولكن لا نسلم وجوب الخلاء على تقدير عالم اخر لجواز ان يكون كل من العالمين في ثخن جرم محيط بهما كما يكون التداوير
في ثخن الافلاك فلا يلزم الخلاء الثاني لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر الاربع فان لم تطلب
امكنة عناصر هذا العالم يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت يلزم ان يكون في الامكنة الاخر
بالقسر واما اجاب بانا لا نسلم انه يلزم اختلاف المتفقات الطبائع في مقتضياتها على تقدير ان لا تكون طالبة
لهذه الامكنة لجواز ان يكون طبائعها مخالفة لطبائع هذه العناصر وان كانت مماثلة لها في الحقيقة **قال**
والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه ويتأول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم
اقول اختلفوا في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فمنع العدم من الفلاسفة وذهبت الكرامية
والجاحظ الى ان العالم محدث ويمتنع الفناء وذهبت الاشاعرة وابو علي الى جواز فناء العالم عقلا وذهب ابو هاشم
الى انه انما يعرف بالسمع ثم ان الاشاعرة قالوا انه يفنى من حيث ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها
اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعضها ان الفاعل المختار يفني
بلا واسطة وقال في موضع اخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فلا يخلو الى نوع
كان يعدم الجوهر وقال امام الحرمين مثل ذلك وذهب بعضهم الى انه اذا لم يخلق الفناء وهو عرض يعدم
الجوهر وذهب ابو الهذيل الى انه كما انه قال كن فكان فيقول له افن فيفنى وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله
يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وقال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال
الباقون بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه هي المذاهب واحتج المصنف على جواز العدم بالامكان لانه قد ثبت
ان العالم ممكن الوجود فيستحيل ان يعطى الذات او يجب بها الامتناع الانقلاب فيجوز العدم عليه كما جاز الوجود له
والى هذا اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم والدلائل السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد

هو الاول والاخر فان الاخر في حق الله لا يكون الا بمعنى ان يبقى بعد فناء الممكنات ومثل قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه قوله ويتأول في المكلف بالتفرق اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع
العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير
الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول
العدم بتفريق الاجزاء لانه بعد تفريق اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتأليفها
بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة ابراهيم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي
الموتى قال الله تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا
فانه يظهر منه ان المراد باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة **قال** واثبات الفناء غير معقول لانه
ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانعدامه اولى وهو لا يستلزم انقلاب الحقائق او التسلسل
اقول لما بين كيفية الاعدام اراد ان يشير الى بطلان اثبات الفناء فقال الفناء غير معقول
لانه ان قام بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجواهر وان كان قائما بالغير فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء
او بواسطة فلا يكون ضدا للجوهر ايضا فلا يكون منافيا للجوهر ولان الفناء لو كان منافيا للجوهر لم يكن اعدامه الجوهر
اولى من اعدام الجوهر له لان منع المنافي الموجود دخول المنافي الطاري في الوجود اولى من دفع الطاري له
ولان الفناء لو كان موجودا لزم الانقلاب او التسلسل والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الفناء
اما ان يكون واجبا لذاته فيلزم الانقلاب لانه كان معدوما والا لم يكن الجواهر موجودة اصلا لم يصادم وجود الاكل
وهذا انه كان ممكنا واما ان يكون ممكنا لذاته فيصح عدمه وعدمه لا يكون لذاته والا لزم الانقلاب بل بسبب وجود
ضده فيلزم التسلسل **قال** واما ثانيا فلانه يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين
واما ثالثا فلانه يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب طائفة الى ان الجوهر
باق ببقاء قائم به واذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر قال المصنف اما ثانيا فلانه يستلزم الترجيح
بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح
بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون احد الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا
للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس جعل احدهما شرطا للاخر اولى
من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا
يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا
اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل موقوف على حصول المحل
في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني ان كان هو نفس البقاء لزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فحينئذ
يلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة **قال** ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة
قاضية بثبوت الجسماني من دين نبينا مع امكانه ولا تجب اعادة فواضل المكلف **اقول**
اختلفوا في المعاد واطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني يمكن
اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على

الوجه الذي ذكره الانبياء فان تصديق الانبياء واجب لانهم صادقون وذهب طائفة الى المعاد الجسماني
دون النفساني وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المصنف على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يصل الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب
ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث تقتضي الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون
علوا كبيرا وفيهما نظر لانهما مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى وقد عرفت
ما فيه والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما بينا ان النفس الناطقة مجردة عن المواد
وانها تبقى بعد الخراب ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد
في القرآن ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي
فطركم اول مرة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اءذا كنا عظاما نخرة
قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا
ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير
ذلك مما لا يمكن ان يحصى فالضرورة تقتضي ان المعاد الجسماني من دين محمد عليه السلام واما امكان العود فلان المراد بالعود
جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة والى هذا اشار بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو
بكل خلق عليم قوله ولا تجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريره ان الشبهة لمنكري المعاد
الجسماني انه لو اكل انسان انسانا اخر بحيث صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل فليس بان يعاد جزء بدن احدهما
اولى من ان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزءا لهما محال فيلزم ان لا يعاد واحد منهما تقرير الجواب
ان الاجزاء الاصلية لاحدهما فضل للاخر فرده اليه اولى **قال** وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة
فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات
اقول احتج القائل بامتناع العود بوجوه الاول لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون وصول الثواب
في الافلاك او في العناصر والثاني هو الباطل والاول يوجب انخراق الافلاك ويلزم ايضا حصول الجنة فوق الافلاك
لان وصول الثواب الى المكلف في الجنة والجنة في السماء على تقدير ثبوتها فيلزم عدم كرية الافلاك وايضا
دوام الاحراق مع دوام الحياة وهو ممتنع وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو ممتنع وايضا
يلزم ان يكون القوة الجسمانية غير متناهية التحريك لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى
العصاة دائما موجبا لتحريكات غير المتناهية اجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات
ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فاذا كان عدمها جائزا كان انخراقها
ايضا جائزا وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وكريتها ممنوعة وعلى تقدير كريتها لا يستلزم حصول الجنة
فوقها عدم كريتها ودوام الحياة مع دوام الاحتراق ممكن لان الله تعالى قادر على كل مقدور والتولد ممكن كما في
حق ادم

والقوة الجسمانية قد لا تتناهى افعالها لا انتهاء وكذا فعلها بواسطة قال ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وللسمع اقول لما فرغ من المعاد الجسماني اراد ان يشير الى الثواب والعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع والمكلف يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب وبفعل المندوب وبفعل ضد القبيح والاخلال بفعل القبيح ويشترط في استحقاق الثواب والمدح ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وايقاع المندوب لندبه او لوجه ندبه وايقاع فعل ضد القبيح لكونه ترك القبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال بالقبيح لانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكر لم يستحق ثوابا ولا مدحا وكذا لو فعل ضد القبيح او اخل بالقبيح لا لما ذكر بل لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق ثوابا ولا مدحا وانما يستحق الثواب والمدح بما ذكر لان الاتيان بما ذكر مشقة والزام المشقة من غير عوض او لغرض هو الاضرار ظلم والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم او لغرض هو النفع وذلك النفع لا يحسن الابتداء به من غير توسط التكليف عبث واما ان امكن الابتداء بذلك النفع وحينئذ ينبغي ان يستحق بما ذكر الثواب والمدح فهو وفيه نظر لانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد عرفت ما فيه ويستحق المكلف العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده وانما يستحق العقاب والذم بفعل القبيح او الاخلال بالواجب من جهتين احديهما عقلي والاخر سمعي اما العقل فلان العقاب على ما ذكر لطف لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب من فعل ضدها وهو معلوم قطعا واللطف على الله واجب واما السمع فمعلوم في القران والاحاديث لما ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب قال ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اقول هذا جواب عن اعتراض وارد على ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق الذم تقرير الاعتراض ان الاخلال بالواجب لو كان سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبب لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف واحد وهو ممتنع تقرير الجواب ان اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اما استحقاق المدح فباعتبار ترك القبيح واما استحقاق الذم فباعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين قال وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل اقول ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر النعمة قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب وبان العقل قاض بوجوب شكر المنعم وحاصل بالتكاليف الرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف موجب للحكم بان التكاليف ليست شكرا قال ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل او الاخلال

الاخلال

شاقا لا رفع الندم على فعله ولا انتفاء النفع العاجل او فعل للوجه اقول يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل او المندوب او الاخلال بالفعل القبيح مشتملا على المشقة لانها الموجب لاستحقاق الثواب فاذا انتفت انتفى استحقاق الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة بان في حال صدور الفعل يندم المكلف عليه ولا اثابة في اشتراط رفع ولا يشترط انتفاء استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل المكلف لوجه الوجوب او لوجه الندب او الوجوب او الندب قال ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما اقول ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان الفعل الموجب للثواب والفعل الموجب للعقاب يستحق فاعلهما التعظيم والاهانة قال ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه وتحصل نقيضهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو داخل في باب الزجر اقول ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم عقلا واختاره المصنف واحتج عليه بان دوام الثواب على الطاعة ودوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب وبان الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب هو الموجب للمدح والذم والمدح والذم غير منقطعين في زمان دون زمان فيكون دائما فلا بد وان يكون الموجب الاخر وهو الثواب والعقاب دائما لان دوام احد الموجبين يستدعي دوام الموجب الاخر وبانه لولا دوام الثواب والعقاب لكان الثواب والعقاب منقطعين وحينئذ يحصل حصول نقيضهما اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الضرر الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع الذي هو نقيضه وحصول نقيضي الثواب والعقاب مبطل لهما لان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا خالصين عن الشوائب وانما ينبغي ان يكون الثواب والعقاب خالصين عن الشوائب لانه لو لم يكن الثواب والعقاب خالصين لكان الثواب والعقاب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصولهما في الثواب والعقاب الخالصين عن الشوائب لانه ادخل في الزجر عن المعاصي قال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ سروره بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤون الى ترك القبائح اقول هذا اشارة الى جواب اعتراض تقريره ان الثواب لا يخلص عن الشوب وذلك لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب تقرير الجواب ان كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب مرتبة ازيد من مرتبته ولا يكون مغتما لمشاهدة من هو اعظم درجة وان سروره بالشكر يبلغ الى حد انتفاء المشقة وان غناهم بالثواب ومنافعه ينفي عنهم مشقة ترك القبائح لانه يحصل ترك القبائح بلا كلفة مشقة عليهم واما اهل النار فهم يلجؤون الى ترك القبائح ولا تصدر القبائح عنهم ولا يلزم ذلك تكليفا لانه انتهى الى حد الالجاء ولا يحصل لهم ثواب بترك القبائح فيكون عقابهم خالصا عن الشوب قال ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله حالة نظره وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولقوله ومن يرتدد منكم عن دينه

اقول ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي في رسالته مثابا واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى من غير ان يصدق النبي اتى بفعل مستقل فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي قال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المتنافيين مع التساوي اقول اختلفوا في ان المؤمن اذا اجتمع له طاعات ومعاص فذهب المحققون الى انه لا يجب على الله تعالى ثوابه وعقابه بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله ولم ان المطيع العاصي وذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على ان المكلف اسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة وكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة واختار المصنف نفي الاحباط والتكفير واحتج عليه بانه ظلم والظلم على الله محال وبان قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ينافيه قوله ولعدم الاولوية اشارة الى دليل بطلان مذهب ابي هاشم تقرير مذهبه انه ينفي الاقل بالاكثر وينفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهو الموازنة تقرير الدليل على بطلانه انه لو فرض ان المكلف استحق خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس ولو فرض انه خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان ترتب اسقاط احدهما على الاخر لزم صيرورة المغلوب غالبا وان تساويا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال وجود المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فلزم الجمع بين النقيضين قال والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر اقول اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه واحتجوا عليه بان الكافر المبالغ في الاجتهاد اما ان يصير الى الحق او يتخطاه وكلاهما باطل ويمتنع ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر او جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد ولذلك حكموا انه موعود بالعذاب قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين عن الدين واما ان عذاب صاحب الكبائر هل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية والشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبائر يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فان قدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع او العكس وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع عذابه لزم انه اذا عبد الله تعالى طول عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره ان لا ينقطع وهو قبيح عقلا والسمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن يعص الله يدخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قوله ودوام العقاب مختص بالكافر يعني لم يكن دائما لما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع

قال والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اقول اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب قوم الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فجاز اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا قال والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه صلى الله عليه وآله ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار اقول اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقد فسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب طائفة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهب طائفة الى ان الشفاعة للعصاة من امته صلى الله عليه وآله في اسقاط عقابهم وهو الحق عند المصنف فابطل الاول بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة المنافع للنبي وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع له قوله ونفي المطاع اشارة الى جواب دليل على المذهب الاول تقرير الدليل ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع قوله وباقي السمعيات متأولة اشارة الى جواب استدلالهم بالسمعيات مثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قال وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له صلى الله عليه وآله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اقول ذهبت طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت وخوف النار ان كان الغاية وكذا الاخلال بالواجب اقول التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وقد اتفقوا على وجوبها واحتج المصنف على وجوبها بامرين الاول ان التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب فالمؤمن يدفع الضرر واجب فما يدفع الضرر ايضا كذلك والثاني ان الندم على فعل القبيح وعلى الاخلال بالواجب واجب قطعا فيكون التوبة واجبة وعلى التائب ان يندم على فعل القبيح لقبحه اذ لو لم يكن الندم على الفعل القبيح لقبحه لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لحفظ صحة بدنه

او لعرض اخر لحصل التوبة وان كان جائزة التوبة موقوف لما ذكر لكن لم يتحقق التوبة لان توبة الخائف
يس نحو ما لقبح الفعل فيكون كمن ندم حفظا لسلامة بدنه وكذا الاخلال بالواجب انما يكون الندم عليه توبة
اذا كان الندم لانه اخلال بالواجب اما اذا كان الندم عليه حفظا لسلامة بدنه او لخوف النار لم يكن توبة
قال ولا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اقول
اي اذا ثبت ان الندم فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالواجب
ان لا يصح الندم من قبيح دون قبيح وهو مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح وانما الزم ما ذكرنا من وافق
لمذهب ابي هاشم لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح فقد ظهر انه لم يتب عن القبيح لقبحه بل لغرض فلا يصح الندم والحجة
لابي علي بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح
لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح
لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب فقول المصنف ولا يتم القياس
على الواجب اشارة الى جواب هذا الاحتجاج تقريره ان هذا القياس لا يتم للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك
القبيح لكونه قبيحا يقتضي التعميم ولا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا فانه لا يقتضي التعميم
فيحصل بالاتيان بواجب دون واجب ولذلك فان من حلف ان لا ياكل الرمانة لحموضتها علم انه يجتنب عن اكل كل رمانة
حامضة بخلاف من حلف ان ياكل رمانة لحموضتها فانه لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة ولو اعتقد التائب بعض
القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد فيه قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم
على القبيح قال وكذا المستحقر اقول اي اذا استحقر احد الفعلين من حيث العقاب والاخر استعظمه
من حيث القبح حتى اعتقد الحقير انه وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه وتاب عن العظيم تقبل توبته لانه ندم على القبيح
قال والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في
الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتأول كلام امير المؤمنين واولاده والاجماع دل على
عدم الكفر عن التائب منه المقيم على صغيره اقول لما ذكر مذهب ابي هاشم وابي علي اراد ان يذكر ما هو الحق عنده
وبيانه انه يصح التوبة عن قبيح دون قبيح اذا كانت الداعية الى بعض القبائح بسبب اقترانه بما لا يعظم
الدين كاكثر الزواجر عنه مثل الشفاعة عند العقلاء غير ذلك على داعية بعض اخر ولا يصح التوبة عن قبيح دون
قبيح اذا كانت الدواعي الى ترك الجميع مساوية وذلك لان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث على ذلك الندم
وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح تحقق الندم عن البعض برجحان داعيه ولم يحصل الندم عن البعض الاخر لاشتراك
الجميع في الدواعي لان رجحان الداعي يخصص ذلك البعض بالوقوع فلا يكون عدم الندم عن البعض الاخر دالا
على انه ما ترك القبيح لقبحه بل لان داعي ذلك الندم الغير الواقع ما رجح وذلك كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال
تقع بحسب الدواعي فاذا كانت داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة
بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي فاذا تشارك الدواعي في الرجحان اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم على بعض
دون بعض وبهذا يتأول ما نقل عن علي واولاده من ان التوبة لا تصح عن بعض القبائح دون بعض فانه لو لم يأول
بهذا لزم الكفر على التائب من الكفر المقيم على صغيره مثل الكذب وهو خلاف اجماع المسلمين قال والذنب
ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما

وان كان في حق ادمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر او الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك جزاء
اقول اراد ان يشير الى اقسام التوبة بحسب ما تقدم منه فقال التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق بحق
الله وان كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيه الندم والعزم وان كانت عن الاخلال اختلف حكمه في بقائه
وقضائه وعدمهما فبعضه يسقط عنه بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج الى القضاء وبعضه
يحتاج الى ان يؤدي كالزكوة وان كانت عن ذنب تتعلق بحق الادمي استتبع الايصال ان كان ظلما ولم يتعذر
الايصال ان كان صاحب الحق او وارثه باقيا وانما يصل الى المستحق بان يرد المال ويسلم البدن للقصاص او العضو
الى ولي المقتول ليستوفي الحق وان تعذر وجب العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي تعلق
بحق الادمي اضلالا وجب ارشاد من اضله وزجره عما اعتقده بسببه ان امكن ذلك وهذه التوابع ليست جزاء
من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة وتمام المكلف بالتوابع لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال
ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه اقول اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب
وجب على المغتاب الاعتذار لمن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما
لكن يجب على المغتاب الندم لله فانه خالف نهيه والعزم على ترك المعاودة قال وفي ايجاب التفصيل مع الذكر
اشكال وفي وجوب التجديد اشكال وكذا المعلول مع العلم اقول يجب على التائب المفصل ان كان يعلم القبائح
مفصلا ان يتوب عن كل واحد منها وان كان يعلم القبائح مجملا يجب عليه التوبة عن القبائح مجملا فان علم بعضها
مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال فقال المصنف وفي ايجاب
التفصيل مع الذكر اشكال لان الاجمال يمكن ان يحصل به الندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا
وسئل اذا ما لطف عن المعصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها
تصدر منه قال المصنف في وجوب التجديد اشكال لانه يجوز ان لا يتصدر المعصية عند ذكرها
بدون الندم واذا صدر الفعل عن المكلف وجب الندم على الفعل مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة
والاصابة معلوله فيجب الندم على الرمي والاصابة قال ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب
يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين المعتذر والمأخوذ بالاختصاص
ولا القبول في الاخرة لانتفاء الشرط اقول ذهب المصنف الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة فان من اساء
الى غيره واعتذر اليه وعرف منه انه عاد عن تلك الاساءة بالكلية فانه يذم عند العقلاء ان لم يقبل اعتذاره
وذمه بعد الاعتذار والعقاب يسقط بالتوبة لا بكثرة ثواب التوبة على معنى ان التوبة اذا وقعت على شرطها
اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال قوم انها تسقط العقاب بكثرة ثوابها واختار المصنف
الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي عن الزنى فانها
تسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لتوبته اصلا الثاني انه لولا سقوط العقاب بالتوبة وحدها
بل لكثرة ثوابها لانتفى الفرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها والتالي باطل اما الملازمة
فلانه حينئذ يكون التوبة كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها والطاعات التي هي غيرها
لا فرق بين تقدمها وتأخرها عن المعاصي فكذا التوبة واما بطلان التالي فلانه لو انتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر

لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق تسقط عنه العقاب الثالث انه لو اسقطت التوبة العقاب لكثرة ثوابها
لانتفى اختصاص بعض العقاب بالاسقاط دون بعض لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب والتالي باطل
لان بعض العقاب يختص بالسقوط فان توبة التائب عن ذنب يستحق ذلك العقاب فان قيل لو كانت
التوبة بذاتها مسقطة للعقاب لا لكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الاخرة اجيب بانها لم تقبل في الاخرة
لانتفاء الشرط لان التوبة مشروطة بان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الاخرة تقع الالجاء فلا يكون الندم للقبح فلم تتحقق
شرطها فلهذا لا تقبل والى هذا الجواب اشار بقوله ولا القبول في الاخرة لانتفاء الشرط قال وعذاب القبر واقع
لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها
اقول عذاب القبر واقع لانه ممكن عقلا لا يلزم من فرض وقوعه محال وقد تواترت الدلائل السمعية الدالة على وقوعه فيكون
واقعا من الدلائل الدالة على وقوعه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال
فرعون اشد العذاب وجه الاستدلال بها انها صريحة في العذاب قبل يوم القيامة وذلك لا يكون
الا قبل الانتشار من القبور وقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة فيكون
ظاهرا في عذاب القبر وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وقد حمل اهل التفسير المعيشة الضنك
على عذاب القبر والحمل على هذا اولى من حملها على سوء الحال ونكد العيش في الدنيا لان من اعرض عن ذكر الله قد يكون
في الدنيا في انعم عيش ومنها ما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان بكبيرة بل ان احدهما كان
لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
من البول وما روي انه قال في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه وما روي انه عليه السلم
قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد حمله المأولون على ما اذا اوصى بذلك وما روي انه كان يكثر قوله اللهم اني
اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المسيح الدجال وما روي انه خرج بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا
فقال ان اليهود تعذب في قبرها والروايات الدالة على هذا اكثر من ان تحصى واما سائر السمعيات من الميزان
والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة عقلا والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها فيجب
التصديق بها لان خبر الصادق عن الممكنات المقدورة يفيد العلم بوجودها قال والسمع دل على الجنة والنار
مخلوقتان الان والمعارضات متأولة اقول مذهب الاشاعرة واكثر المكلفين ان الجنة والنار اللتين هما دار
الثواب والعقاب مخلوقتان الان وذهب عباد الصيمري وابو هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين الان
زعم عباد انه يستحيل ذلك بالعقل بل الحلول للمكلفين فيهما وخالفهما ابو هاشم وزعم ان خلقهما الان غير ممتنع عقلا
وانما هو ممتنع سمعا والسمع دل على انهما مخلوقتان الان لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين والاعداد ظاهر الدلالة على وجودهما لان اهل اللغة
اتفقوا على ان اعداد الشيء ينبئ عن وجوده وثبوته والفراغ منه وقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقوله قلنا
اهبطوا منها جميعا وقوله ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله اعددت لعبادي
الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقوله ان في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام وقوله
رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار واما المعارضات فمأولة منها انهما لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه لكن لا يمكن هلاكهما لقوله تعالى اكلها دائم والجواب ان المراد بالاكل المأكول وبدوام المأكول

باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند اكل اهل الجنة له فاذن هو الظاهر من دوام الاكل غير معمول به
فيحمل دوام الاكل على تجدده فيجوز ان يفنى فيتجدد وايضا لا نسلم ان المراد بقوله كل شيء هالك العموم فان
ابن عباس قال في تفسيره كل حي ميت ومنها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض فانها دلت على ان الجنة
الموعودة لا تسعها اقطار السموات والارض هذا دليل ظاهر على ان الجنة غير مخلوقة الان والجواب
ان الاية انما دلت على انها غير مخلوقة الان لو كانت في السماء اما اذا كانت خارجة عن السماء فلا يدل على ذلك وما روي
انه قال الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة قال والايمان تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي
الاول لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا والكفر عدم الايمان اما مع الضد
او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق
مؤمن لوجود حده فيه اقول الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحاق واكثر الائمة من اهل السنة الى انه عبارة عن التصديق القلبي
للرسول في كل ما علم مجيئه به بالضرورة وذهب المعتزلة الى انه عبارة عن التصديق بالله ورسوله والكف عن
المعاصي وذهب اكثر اهل الاثر وابن مجاهد الى انه عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان
وذهب المصنف الى انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان واحتج عليه انه لا يكفي التصديق بالقلب وحده
لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فانه اثبت لهم الاستيقان النفسي
والمعرفة والكفر والكفر مقابل للايمان فلو كان الايمان هو التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفساني
والمعرفة القلبية ايمانا واذا كانت المعرفة ايمانا لم تثبت معه الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين لكن المعرفة
تجتمع مع الكفر فلا تكون المعرفة هو الايمان واحتج على انه لا يكفي التصديق اللساني بقوله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان الاعراب حصل لهم التصديق اللساني لقوله تعالى قالت الاعراب امنا ولم تثبت
لهم الايمان بدليل قوله تعالى قل لم تؤمنوا فانه امر النبي بان ينفي عنهم الايمان فلو كانوا مؤمنين لما امره بنفي الايمان
عنهم فلو كان الايمان هو التصديق اللساني وحده لثبت لهم الايمان لانهم مصدقون باللسان والحق ان الايمان
التصديق القلبي وحده لقوله تعالى ومطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واما قوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلا يدل على ان لهم التصديق القلبي والكفر لغة هو الستر
ومنه يقول العرب كفر درعه بثوبه اي ستره ومنه قولهم للزارع الكافر لانه يستر البذر بالتراب وهو في الشرع
عبارة عن عدم الايمان لا مطلقا بل عما من شأنه الايمان سواء كان معه تكذيب قلبي او لساني او لم يكن والى هذا اشار
بقوله اما مع الضد او بدونه والفسق لغة هو الخروج وفي الشرع هو الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق
لغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع هو اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حد الايمان فيه
فبطل ما ذهب اليه المعتزلة من ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في المنزلة بين المنزلتين قال والامر بالمعروف
الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر والمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف الواقع او الاخلال بحكمه تعالى وشرطهما
علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة اقول الامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا والامر بالمعروف الذي هو الواجب واجب والنهي عن
المنكر الذي هو الحرام واجب ايضا والامر بالمعروف الذي هو المندوب مندوب واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر هل هو بالشرع او بالعقل فذهب الاشاعرة واهل السنة الى وجوبهما شرعا لا عقلا وذهب الجبائي الى انه

الى وجوبهما عقلا واختار المصنف الاول واحتج على ابطال ايجابهما عقلا بانهما لو وجبا عقلا لزم اخلال الامر
خلاف الواقع او الاخلال بحكمته واللازم ظاهر الفساد وبيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا
على الله تعالى لان كل واجب عقلا واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين على الله تعالى لكان فاعلا
لهما وحينئذ وقوع المعروف وترك المنكر لان الله تعالى حمل المكلف على المعروف ومنعه من المنكر فيلزم خلاف الواقع
وان كان تاركا لهما لزم الاخلال بحكمته مع ان الاخلال بالواجب العقلي وهذا الدليل يصلح لالزام القائلين بالاصلاح
الوجوب العقلي في نفس الامر والدليل على انه واجب بحسب الشرع قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر بالاصلاح وبازالة المنكر الذي هو البغي والامر للوجوب
ظاهرا واذا ثبت وجوب الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور اذ لا فصل بالاجماع وقوله تعالى ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر امر بان يكون من الناس امر بالمعروف وناه عن المنكر والامر
ظاهر في الوجوب وقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا
فلا يستجاب لهم فهو يدل على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما اي فاعل الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر عالما بان ما امر به معروف وما ينهى عنه منكر واليه اشار بقوله على فاعلهما بالوجه وان يكون عالما
او ظانا بان يحصل امتثالهما الى المقصود فان ما لم يعتد بامرهما واتصالهما الى المقصود لا يجب وان يكون عالما
بانتفاء المفسدة فلو علم او غلب على ظنه مفسدة بالنسبة اليه او لبعض اخوانه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لا يجب عليه ويسعى ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير تجسس وتحسس لقوله ولا تجسسوا ولان
التجسس سعي في اظهار الفاحشة وهو محرم لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة ولقوله عليه السلام من اتى
من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى هذا اخر ما تيسر لنا من شرح التجريد والمسؤل
من الله تعالى ان يجعله نافعا للمستفيدين وذخرا لنا في يوم الدين ۞ وقع الفراغ من تعليقه في الثامن
من شهر صفر من سنة سبع واربعين وسبعمائة حامدا الله تعالى ومصليا على رسوله محمد واله واصحابه
في المشهد الشريف للامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه

٧٣٩

(من فوائد مولانا نصير الدين الطوسي)

العصمة هي ان يكون العبد قادرا على المعاصي غير مريد لها مطلقا وعدم ارادته اما لوجود صارف يكون من الله تعالى لطفا
في حقه فهو المعصوم لا بالعجز بل لعدم ارادته او لكون صارف غالبا على ارادته فوقوع المعصية منه ممكن بالنظر الى القدرة
وممتنع بالنظر الى عدم ارادته او لكون صارف غالبا على ارادته

التعليقات

التعليقات على شرح تجريد العقايد

بسم الله الرحمن الرحيم قوله وذلك يتوقف على النبوة والامامة توقف مباحث
المعاد على الامامة ممنوع قوله وهو موقوف على الحدوث الموقوف عليه اثبات الصانع وحدوثه واما المباحث
الباقية التي هي اكثر مباحث ذلك المقصد لا دخل لها فيه قوله ولا يعدوه وياتي في ذهب الكل صفات
غير ذاته فلا يلزم سرايته على مذهبهم ايضا قوله فالالوان لا الاضواء وايضا مدرك بالبصر وهي غير الالوان
قوله بسبب الالات ينتقض بالجهارة والخفافة والحدة والثقل قوله واليبوسة قلت
المشرفة والملاسة وغيرها فيدرك باللمس ايضا قوله فان لم يحتج الى قيد به تلطيف ينقوض
بالقوى المعدنية كالقوة المفرحة في الياقوت والجاذبة للمغناطيس في الحديد وبالاستقامة والاعوجاج
والخشونة والملاسة وغيرها قوله فان لم يكن البنية قلت ان اراد بالبنية ما يحصل معه الحركة الارادية
فلا يمكن البنية بدونه لا بحصر في الحيوة فان قوة الحس والحركة الارادية كذلك وان اراد بالبنية اجتماع
من الاجزاء كيف اتفق فلا نسلم ان الحيوة مما لا يمكن البنية بدونه قوله فهو الالم ينتقض بالصحة والمرض
قوله فهو القدرة ينتقض بمثل الهاضمة التي للكبد وقوة تولد المني قوله او دفعه قلت ليستوى السلب
جلب شيء وتقديره تحصيل فالفرق المذكور غير تام قوله نفي او اثبات قلت بنفي قسم اخر لا حكم ولا طلب
كالفرح والغضب والغم وغيرها من الاعراض القلبية وكالنظر الطالب للمعاني المتصورة دون الاحكام قوله
فهو التقليد ينتقض بالاحكام التي سببها الاحساس احد الحواس الظاهرة قوله تحت فلك القمر
قلت هذا انما يصح ان لو ثبت انه ليس تحت فلك القمر فلك اخر ولم يقم دليل على ذلك فالاولى ان يقال يتحرك
فلك لا اخر من جهة المركز قوله اما غير دائمة صوابه دائمة قوله او دائمة صوابه غير دائمة قوله
وغيرها العقاقير ينتقض بمثل الياقوت واللعل والفيروزج قوله عشرة منهم يقولون اقل ما يمكن في
الوجود هذا العدد ولا قطع في الزائد موجود ولا عدمه قوله تالمالمنة والضعف الربع والتثليث
والتركيب لا الاولية من المكعبات وليست فيها شارة ولا ضعف قوله اي النسبة للستين قلت
الصواب ان السنين الستين نسبة هذا الى ذلك في سنة ذلك الى هذا اذا كان كل من مكن النسبتين مطولا
بالقياس الى السنة الاخرى قوله من حيث هو مجهول قلت ذلك ليس بشرط بل قد يكون معلوما من حيث كونه
موصوفا بصفة ما ويكون مجهولا من حيث هو ويطلق عليه من حيث هو معلوم لفظ لا يكون معلوم الدلالة عليه من
تلك الجهة المعلومة فيعرف باخر معلوم الدلالة عليه من تلك الجهة المعلوم هو بها قوله لانه يفهى الحصر قلت
ان اراد حقيقة بديهي ولا يلزم من تعريفه بحسب حقيقته تحصيل الحاصل وان اراد حقيقته فبداهته ممنوعة
والاتصاف بمعنى حاله قوله صحة المعقول الى الموجود قوله لا ان تصوره قلت ان اراد ان تصوره
بحقيقته فذلك ممنوع وان اراد انا تصوره لعارض من عوارضه فتصوره كذلك واقع قوله فتصوره اما الضرورة
الى اخره قلنا ان اردت تصوره لعارض فهو بالبداهة ولا يفيد المطلوب لان المطلوب ان تصوره بحقيقته
بديهي وان اردت تصوره بحقيقته فيمنع ان لا واسطة بل هو ممتنع التصور بحسب الحقيقة ولا يمكن تصوره بالبداهة
ولا بالكسب قوله هو الوجود من حيث هو قلت جاز ان يكون وجود ذات ما الوجود عرض لها الا ان الى لازمة
تعريف الشيء على نفسه بل على معروضه ويمكن الجواب عنه بان المراد بها وجود ذات في حد ذاتها لا من جهة العقل
بما ذكر انه لم يدخل في القسم الاخر قوله وهو محال فان الوجود في ذاته وجود والاجزاء في ذاتها ليست موجودة فيلزم
ان يكون شيء في ذاته وليس في ذاته لوجودا وذلك جمع بين النقيضين قوله فجاز ان يكون كل منهما نصف طرفه قلت
يمكن دفع هذا بان الصدق المثاني عرض به عدم من لم يمارس الكسب كالصبيان والمجانين ولا يمكن اطراح بعيد
قوله والا لم يفد قلت عدم افادته فان عدم العلم ببداهته مطلقا قد يكون مع بداهة الاجزاء لكن العلم
ببداهتهما غير حاصل فاذا اقيم عليه دليل افاد العلم ببداهتها قوله جميع الاجزاء قلت المجموع عين
سائر الاجزاء ادهو سائر الاجزاء لا غير والا لاعتبر في المجموع خارج عن الاجزاء فيكون سائر الاجزاء بعض
الاجزاء هذا خلف واذا كان المجموع عين سائر الاجزاء وقد حكم على كل واحد من الاجزاء الحكم بذلك الشيء على المجموع قوله
يكون المجموع لتمام الدليل بعينه فيها جميعا قوله بالوجود المطلق قلت هذا الدليل يسلم ان يكون للوجود
وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فما فرض جزءا من موجود علة للشيء وتردد في انها هل هي مفهوم الوجود او غيره ويمكن
ان يجاب عنه بانه انما لزم استلزام نفسه وغيره فانه حاصل لنفسه ولغيره ولا يلزم وجود اخر قوله
كما في مطلق السلب قلت هذا موقوف على ان هناك سلب مطلق واحد في نفسه مقول عليهما وذلك
عين المدعى فيكون الدليل مصادرة قوله لم يخرج قلت بل يخرج لانا اذا اطلقنا انما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص او لا يكون موجودا به خرج عن العقل بالحصر وهو تردد بين النفي والاثبات وقولنا لا يكون موجودا بوجوده
الخاص هو عدمه الخاص اي الرفع المضاف الى وجوده الخاص قوله على الوجه الذي يتوقف قلت
على ما ذكره يتوقف جزمه بالنسبة المذكورة على قوله شارح بشرح ذلك الطرف ترجيحا يتوقف عليه الجزم بالوجوه
المذكورة اقيسة ليس من شان القياس افادة التصور قوله في معرض التنبيه قلت التنبيه لا ادري
عن الدليل التنبيهي فاذا ادفع الجزم به فانه بواسطة المنع والمعارضة اندفع لازمه وهو التنبيه فلا فرق
في ملح المنع والمعارضة بين الدليل التنبيهي وغيره فتخصيص دفعهما بغير التنبيهي لا وجه له قوله
لو كان داخلا لكان اعم قلت انما لزم ذلك ان لو كان جزءا محمولا وليس فيمكن ان يقال لو كان جزءا لكان
اما محمولا او لا فان كان فذلك الكلام وان لم يكن كان مبدأ المحمول هو الموجود ويكون ذلك ذاتيا لانه مبدأ الذاتي
ولم يرد منه ما قاله الى اخره قوله وهو محال قلت ممنوع فان الفصول اجزاء عقلية لا خارجية فجاز كونها
معدومة خارجا قوله من المفهومات المتواطئة وايضا لم لا يجوز ان يكون متواطئا ولا يقتضي لذاته ولا ذاتية
بل ذاته صالحة لهما قوله اذا كان مشككا لم يكن ذاتيا قلت ممنوع ولم لا يجوز ان يكون طبيعة جنسية
تحتها افراد مختلفة كما لا تنافي تفصيلها كما ان العارض المقول بالتشكيك عند لم مفهوم واحد في نفسه مقول
على ذوات مختلفة بل ذاتها في كمالات ذلك العارض ويعبرون عن ذلك الاختلاف بالشدة والضعف ايضا
برهان تام على ذلك قوله وهو عين المطلوب قلت ان مطلوبه ان مطلق الوجود زائد فهذا
مما لم يخالف فيه الحكماء ولا ينافي كون بعض افراده عين الماهية وان كان مطلوبه زيادة كل وجود على ما هو وجوده
فمقولية المطلق بالتشكيك على الوجودات الخاصة لا يقتضي زيادتها جميعا بل جاز كون بعضها عين الذات
والظاهر ان مراد المتكلمين هو الثاني قوله اجيب بانه لو كان الى اخره قلت لا يلزم من ذلك الامر المذكور
في التحقق وصح حمل المشتق من احدهما على الاخر لجواز ان لا يمكن او يمكن بوسائط غائبة عن الذهن فيتحقق
الشك والقياس على المقوم لا يفيد اليقين قوله الوجه الثالث ان الامكان الى اخره هذا الوجه يدل على الزيادة
في الممكنات فقط لا في الواجب قوله صريح عدم توقف حمل الذاتي قلت انما يكون ذلك في ماهية متعلقة

تمام حقيقتها واما اذا كانت متعلقة بوجه من وجوه تعلقها ووصف من اوصافها جاز ان يجهل المراد لذلك المتعلق
فيفتقر فيه الى الدليل وحينئذ جاز في بعض الماهيات ان يكون متعلقة بصفة من صفاتها لا بكنهها والوجود منها
ويحتاج الى الدليل قوله لو لم يكن الوجود زايدا لم يرد التناقض قلت فيه ان اللازم لو لم يكن زايدا في الكل
يكون عينا في البعض كالواجب عند الحكيم ولم يرد ان سلب الوجود عنه تناقض ومحال ويكون الماهية ليست بمحال من
القول وكذلك نقول لو لم يكن زايدا في الكل لا يلزم دخوله في الواجب لان نقيضه جزئي ويكون داخلا في البعض وذلك
من الواجب قوله نكون نهاية وجودها قلت لكن بعض اهل هو ثابت لهيئة الخارج اولا فان كان الثاني كان كونها
ليس بها هيئة الخارج وهي عارضة في الخارج عنه وهي موجودة في الخارج هذا خلف وان كان الاول لزم اثبات الشيء
في الخارج غير الثبوت في الخارج او العرض ملزومة للامتياز وهذا الامتياز ليس نفسه ولا اخر منه في الخارج وهو خلاف
فيه قوله ويكون القضايا الحقيقية باطلة لكونها نصرا على صدق السالبة الحقيقية لعدم الموضوع وايضا
لو كفى الوجود في العقول لامكننا الحكم على عدمه تصورا للموضوع بوجه لوجوده في العقول بداهة بل في جميع اعتباراته
قوله الحقيقية باطلة قلت اي ليس الحقيقية التي ثبت الموضوع فيها بالفعل اعم من ان يكون موجودا
في الخارج اولا ولا يلزم من نفي الوجود الذهني نفي القسم الثاني وهو ما لو لم يكن موجودا في الخارج اذ لا يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم لا نقول هذا القسم ليس اعم من الوجود الذهني لانه يساويه فان ما لا ثبوت له اصلا
لا يمكن الحكم عليه والثبوت الخارجي منتف فرضا فيتعين الذهني لانا نقول قد حكمتم على ما لا ثبوت له اصلا
باعتبار ذاته لا يحكم عليه وباعتبار ما تصور منه محكوم عليه بانه محال على ان الوجود في العقول المجردة وجود ذهني
لان المراد بالوجود الذهني الوجود في القوى المدركة لانا نقول قد حكمتم عليه باعتبار ذاته بحكم ما
ولو كان الوجود في العقول كافيا لم يصدق سالبة لعدم الموضوع لوجود المعاني كلها في العقول دائما قوله
لم يخالف في كثير من اللوازم قلت لو خالفت الصورة الذهنية الخارجية في الماهية لم يكن العلم مطابقا
للمعلوم ولا جزمنا من الحكم على الذهني بشيء ان ذلك الحكم للخارجي وايضا انا اذا لاحظنا القوة
العاقلة وجدناها بحيث لو وجدت في الخارج لكانت هي تلك بعينها بحيث لا يغادر شيئا من احوالها حال العرف
برجوع الانسان الى نفسه ان تلك الصور وانا اكون احدهما قائمة بالذهن والاخرى قائمة بنفسها
فلا امتناع فيه فان الجوهر ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والاحوال المذكورة اعني الحلول
والبرودة انما تتحقق بقيامها بمحل والذهن … ذلك فلا يلزم الاجتماع الذي يدفع بالالزام قوله
بل قيام الموجود بها وهو محال قلت لا نكون حالة تلك الصفة التي هي علم الحصول لكان الحصول
فانكم تجوزون قيامه بالماهية من حيث هي ولا تشترطون فيه حصولها سابقا ثم لا يكون في علة الحصول
كذلك ويكون الحصول وعلته مستثنين عن القاعدة المشهورة وهي ان الصفة الوجودية لا تقوم بالمحل
قوله والا لزم استغناء الماهية لا يقال لا نسلم استغناءه لذلك بل لا يجوز ان تكون زيادة
الوجود متحققا بمعنى ان يسبق الوجود الاول بحقق لذلك التي بعينه وجود اشد من الاول او اقوى منه
لانا نقول بل يلزم اعادة المعدوم بعينه وايضا كلامنا في ان الوجود المتحقق لا يوجد مع استمراره متحققا
قوله لم يكن الزيادة فيه قلت ربما يورد القائل بزيادة الوجود بان كما لاته وخواصه حتى يصير اقوى
واكمل فلا يلزم الخلف وكذلك نقول في النقصان من نقصان كما لاته ولذلك نقول في سلسلة … فلا يتم الدليل

في الاربعة وايضا الدليل المذكور يدل على عدم الاستعداد في الاعراض وهو امر محقق فيها قوله
ونظر ثاني في وجوه استعمالاتهم قلت البيان في هذا الفصل على ما ذكره ممنوع مع استقرائه ناقص وجاز ان يوجد
في الوجود خلافه قوله لامتناع اتصافه بالوجود قلت ممنوع بل لا يتصف به اي يحمل عليه ويكون وجوده عينه
كما نقول النور نير ونورانيته ليست زائدة عليه بل كل صفة فانها ثابتة لذاتها بذاتها ولغيرها بواسطتها كالوجوب
واللزوم وغيرهما قوله او الضد لا يعرض للضد قلت فيه بحث فان الشرط في الضدين عدم اجتماعهما
على محل واحد بالذات واذا قام احدهما بالمحل والآخر بما هو قائم بالمحل لا يلزم اتحاد المحل الذاتي وبالجملة
لا بد لهذه المقدمة من بيان ولا يكفي شهرتها في ثبوتها قوله والعدم والوجود لا يتصف احدهما قلت
ممنوع وهو تقرير السند قوله يكون ثابتا فيلزم التسلسل قلت انما يلزم التسلسل ان لو كان جميع افراد
الاتصاف ثابتة في الخارج ولا يلزم ذلك من تقدير كون اتصاف الماهية بالصفة التي هي الفردية ثبوتيا فان
من الجائز ثبوت هذا الفرد من افراد الاتصاف وثبوت عدم غيره فلا يتسلسل قوله على الكون في الاعيان
ضروري قلت ممنوع اولا الضروري في اتحاد الثبوت والوجود ولا احتياج الى نفي المعدومات وهو يكون
ضروريا في ذلك قوله والا لا فرق بين قولنا لا امكان وامكان لا قلت ممنوع فان معنى الاول سلب
الامكان ومعنى الثاني اثبات صفة عدمية هي اللاامكان والفرق بينهما واضح قوله لو كان خارجيا
يلزم التسلسل قلت لا يلزم من كون امكان المعدوم امرا خارجيا ان يكون امكان ذلك الامكان ايضا خارجيا
فيلزم التسلسل لجواز ان يكون امكان وما بعده من الامكانات اعتباريا قوله يقضي بعض النواسط قلت
هم يقولون العقل يقضي بالواسطة والترادف المذكور غير ثابت وكلامكم هذا دعوى مجردة عن برهان
فلا يسمع قوله لساوى غيره في الوجود قلت ممنوع لجواز اشتراكه من نفسه ومن غيره بان يكون عين نفسه
وصفة غيره قوله اجاب بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة قلت فلم الواسطة حينئذ وذلك
هو الحال قوله الى الموصوف وغير منافية قلت لا نسلم ان الوجود هو الموصوف بالوجود على انه خارج
عن مفهومه بل الموجود والوجود اعم من ان يكون نفسه او جزءه او خارجا عنه فلا يدخل الوجود في قسم الموجود قوله
فيها ان الوجود موجود قلت الكلام في الوجود الخارجي وقد اعترف من قال انه قائم بالماهية من حيث هي
وهي موجودة به فيكون قائما بموجود فيكون حالا قوله لا يتركب الموجود عن المعدوم قلت الجنس
والفصل جزءان عقليان والاجزاء العقلية للماهية يجوز ان يكون معدومة في الخارج والجزء الذي يجوز
هو الجزء الوجودي لا غير قوله وبياض وسواد قلت قد صرح في الدليل بان حقيقته
ملتئمة منهما فكيف يكونان وصفين له قوله والكلي ثابت في الذهن قلت الكلام في الكلي
الطبيعي وهو موجود في الخارج قوله اذ لا يعقلهما قلت الموجود في الذهن معدوم في الخارج من حيث
هو موجود في الذهن فهو قابل لاحدهما قوله لا افتقار هذا الدليل الى ابطال التسلسل قلت الدليل
على اثبات الصانع موقوف على ابطال التسلسل خاص وهو في امور موجودة معا بينها ترتيب طبيعي
او وضعي وذلك تمام البرهان عليه ولا يلزم من بطلان التسلسل بهذين الشرطين بطلانه في الامور التي
ليست موجودة او معدومة ولا من عدم ثبوته هنا عدم ثبوته هناك قوله كان نسبته الى الكل سواء
قلت ممنوع لجواز ان يلزم لذاته اختصاصه باقتضاء بعض دون بعض كالمغناطيس يجذب الحديد ولا يجذب غيره

قوله خلاف المعتزلة فان المعتزلة للذوات صفات حالة العدم قوله فلا يرد بعدم الوجود على نفسه قلت
ممنوع ولم لا يجوز ان يكون الوجود المطلق مقولا بالتشكيك ويكون حينئذ عارضا لها لا جزئها فلا يرد تقدم فرد
من افراد العرض العام على ماهيته ذلك العرض العام لا تقدم العرض العام على نفسه لا يقال يلزم عروض
ذلك الفرد لنفسه لان العام عارض للفرد والفرد جزء العام وجزء العارض عارض ولا لم يكن العارض
الا الجزء فقط ولزم ايضا عروض ذلك الفرد لجميع الافراد التي لذلك العام وهي مباينة له وفيهما بحث
قوله معروضا له ممنوع بل معروضا لبعض جزئياته التي هي عارض لها لا جزؤها اذ ذلك غير محال قوله
ان كان اعتبار العدم قلت العدم مقول على الاعدام بالتشكيك ايضا ضرورة ان عدم العلة اقدم من عدم
المعلول وحينئذ جاز ان يكون الجزء العارض فردا من افراده التي هو عرض عام لها فلا يلزم شيء مما ذكره سلمناه
لكنكم لم يبطلوا هذا الدليل بجواز عروض الوجود لمقابله باعتبار غير اعتبار مقابله فلم لا يجوز تقدم العدم للوجود
او كونه صفة وباعتبار غير اعتبار المقابل قوله تكثر الموضوعات لا يكثر تنوع الوجود ان يكون
كل منها طبيعة في نفسه غير طبيعة الاخر فان المقول بالتشكيك لا بد من اختلاف ماهيته بالنوع كما ذكر في موضع
قوله واجزاؤها لا اختلاف قلت هذا غير مبين في شيء من اجزاء الكتاب بما الدليل عليه شرح اسم الشيء بل المعنى
يمكن ان يعلم ويعبر عنه قوله ويخالف المخصصة قلت لا نسلم ان المخالف المخصصة غير ذاتي المشترك
فان كل علم يشارك اعراضه في مفهومه ويمتاز عنها بنفس مفهومه العمومي المجرد عن المخصصات التي هي العوارض
قوله ولا عدم العلم ايضا اي مبهم الا بغيره قوله فيعرض الماهية اي في العقل قوله او عدم
غيره اي من الاعدام قوله فانه اذا علم الحيوان علم الانسان قلت هذا لا يصح للقاعدة الكلية
بالمثال الجزئي وهو غير مفيد وايضا ينتقض هذه القاعدة بالموجود والانسان فان الانسان وعدمه
اخص من الوجود المطلق قوله وان يصدق عليه احدهما قلت من جملة الممتنعات ما فرض بالغير
وليس بالغير معا فيصدق عليه لا انفرادا معا لا اعتبارهما في مفهومه قوله ان اعتبر في نفسها مادة قلت
هذا مخالف لما اصطلح عليه جميع العلماء فانهم قالوا الكيفية التي للنسبة في نفس الامر تسمى مادة والتي
تكيفها العقل بها سواء كان كذلك في نفس الامر او لا تسمى جهة وان اختلفا كما ذكره لا يخالف الجهة مادتها
الا على قوله ومافي نفس الامر مع اعتبارها في نفسها او اعتبارها متعلقة ويجب ان يكون الجهة مطابقة
دائما وليس كذلك فان قولنا كل حيوان حيوان بالامكان الخاص مادته الضرورة وجهته الامكان الخاص وهو كاذب
قوله فلا يكون واجبا بالذات قلت الرجحان بالذات اعم من ان يكون الذات مبدأ وجوبه او مبدأ
استيجابه والمنتفي بطلانه الاول لا غير فلا خلاف الثاني والاعم وان لا يراد بالرجحان بالذات المقدر
في صدور برهان الخلقي الاول منهما فلا يلزم الخلف وبطلان الرجحان الاول قلنا لم لا يجوز ان يكون الوجود
راجحا بالمعنى الثاني فلا يتحقق مساواة الطرفين بالنسبة الى ذات الممكن بل يكون راجحا عند سلب الجانب الآخر
ويكون ذلك الرجحان كافيا في الترجيح قوله فلا يكون كافيا قلت القائلون بتساوي طرفي الممكن لذاته يذهبون
الى انه يحتاج الى فاعل يرجحه من حيز العدم الى الوجود غير ذاته فالذاهب الى ان الرجحان كاف لا يعني به
انه يغني عن الفاعل وجاز توقفه على شرائط خارجية والدليل الذي … لا يبطل ذلك وانما يبطل انه
كاف مطلقا فلا يبطل هذا الاحتمال قوله وجوده غير ذاته قلت ممنوع فان الذين يقولون

بان وجوده غير ذاته يقولون ان له ذاتا ليست بموجودة عرض لها الوجود في الخارج وهي ذات هي موجودة في الخارج
عرض له في العقل الوجود المطلق عروض العرض العام لافراده ومن الكلام من … قوله ان لو كان الوجود
الخاص قلت الوجود الخاص الواجبي لا يقتضي الوجود المطلق في الخارج اذ لا تحقق للموجود العام
في الخارج بل اقتضاؤه اياه في العقل والوجود الخاص الواجبي في العقل مفتقر الى غيره فاتى المحل الذي تصوره
وهو القوة العاقلة فلا فرق بين الواجب والممكن ويمكن الجواب بان الوجود الخاص الواجبي مستغن في الخارج
لا حين اقتضائه للوجود المطلق والممكن ليس كذلك قوله واجبا بالغير وممتنعا بالغير الى آخره قلت والاخصر
من هذا الطويل انه لو امتنع بالغير ووجب بالغير معا وجب وجوده وعدمه معا وهذا محال وهو عاله قوله
لا على سبيل منع الجمع قلت كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير يلزمهما الامكان ولا شيء من المتنافيات بلا
بين الملزوم ولازمه وبين اللازمين المذكورين منع خلو لما تقدم عن قريب اللهم الا اذا قيدنا بمادة الامكان
فيكون بينهما انفصال حقيقي لا منع الخلو دون الجمع قوله وجوب الوجود قلت وجوب الوجود حالة
للوجود واضافة اليه وامتناع العدم حالة للعدم واضافة اليه فكيف يكون احدهما صادقا على الآخر فان قام
احد المتقابلين غير ما قام المقابل الآخر بهما فلا نزاع في الوجود لا في الصدق قوله ويلزم التسلسل قلت
ممنوع لجواز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ولهذا للوجوب فرد اعتباري هو وجوب الوجوب والتسلسل
في الاعتباري غير محال قوله لهذا الوجوب ممنوع بل هو واجب بذاته المقتضية لهذه الصفة وذاته ليست ممكنة
الزوال قوله من هذه الحيثية ممكنا هذه الملازمة بينة فان معنى كون الشيء ممكنا هو كونه جائز الثبوت وجائز
الزوال معا واستلزام الشيء لجزئه بين وما ذكره من الاحتمال هو وجوب ايجابها اعني الذات الواجبة لوجود
علتها دائما ولا تنافي ذلك امكان تلك العلة وجوازها والى هذا نظر الى كونها ملكا تاما قوله ولجنب بان علا الوجوب
الى آخره وهذا في لوازم الوجود واما في لوازم الماهية فلا والوجوب من لوازم الماهية فلا توقف قوله
جواز انفكاكه قلت جاز كون ذلك الغير من لوازم الذات فلا يجوز الانفكاك لا لذاته بل لوجوب الذات
قوله لعل واقع سهو من الناسخ قلت يمكن توجيه كلام الكتاب من غير … وذلك ان يقال
هو اشارة الى جواب الدليل الذي ذكره الرئيس ابن سينا على ان الامكان ثبوتي وتقرير ذلك الدليل انه لو كان الفرق
بين لا الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة انه
لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا لكان الممكن لا امكان له اذ المعدوم حاله الفرق بين الامكان المنفي
وبين لا الامكان متحقق لكن كون الممكن لا امكان له ناقض محال واما بيان حقيقة المقدم
فلانه لا تمايز بين العدميات واجاب المصنف عن ذلك بمنع تحقق المقدم بان المتحقق نقيضه وهو الفرق
بين الامكان المنفي ونفي الامكان بهذا النقيض المتحقق لا يوجب نشاته لثبوت الامكان كما كان هنا مثلا
حتى لم يرد تحققه بثبوت الامكان ايضا فان هذا النقيض الواقع غير مستلزم لثبوت الامكان لجواز
الفرق المذكور مع عدمية الامكان قوله على تقدير ان يكون قلت واذا كان لا فرق عنده بين
لا الامكان ونفي الامكان على تقدير كون الامكان في نفسه او لا التفاوت عنده من العدميات
فالسؤال المذكور وارد على توجيهه ايضا قوله والا لزم الانقلاب لو نافى ثبوت الامكان الذاتي
بثبوته بالغير وهو ممنوع لا يقال لو امتنعا لزم جواز زواله بالذات عند وجود الغير ولزم تولد …

على معلول واحد وبما ما لان لانا نقول انما لم يجز اذا زوال المذكور ان لو كان ارتفاع الغير بمكان وهو
ممنوع ولوارد علتين على معلول بالشخص على البدل عن عال فان الدليل باتر لا على امتناع ذلك معا وههنا جاز
كل واحد منهما مقتضيا تاما وانهما يحقق يرتب على المقتضي ولا يتحققان معا وفيه بحث لانه ان تحقق الغير
مع الذات انهض الثاني والا انتهض الاول فتم المطلوب قوله لانا نتصور قلت لا يدل ذلك
على انه ليس جزء علة او شرطها اللهم الا ان يراد الجزء الاخير او الشرط الاخير والقائل بالشرطية والجزئية
مال بها مطلقا على ما نقل قوله ترجيح المرجوح بلا سبب قلت اللازم ترجيح الامكان ترجيح المرجوح
بلا سبب لا وقوعه قوله فان لم يصر ذلك قلت السبب انما يصير سببا اولى عند وقوعه اذ لو كان ذات
السبب مع قطع النظر عن وقوعه مقتضيا للاولوية للزم اولوية كلي الطرفين للممكن لان كلا منهما لو وقع لكان
بسبب واذا علم ان اقتضاء السبب اولوية المسبب بوقوعه فنقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا
فلا يقتضي اولوية المرجوح فلا يلزم ما ذكره من زوال ما بالذات قوله او لا يوجه لامتناعه قلت بل يوجه
لامتناع المعلول مع علة ضرورة تقدمها عليه بالذات قوله وهذا هو الوجوب السابق قلت كيف تصور
سبق وجوب الممكن على وجوده وقبل وجوده هو معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد تقدم ان بين الوجوب
بالغير والامتناع بالغير منع الجمع ويمكن الجواب بان سبق الوجوب سبق ذاتي والعدم ليس كذلك
السبق قوله ووجوب الفعليات الى اخره اذا قلنا الواجب لذاته موجود جهة من الفعليات [illegible]
عن الوجوب اللاحق مع انه لا ينافيه جوازا لعدم قوله بحسب اجتماع كثرة شرائطه الى اخره قلت اذا كان
للمحل من شانه ان يحل فيه صورة او عرض موانع تمنع من حصول ذلك الحال او موقوف ذلك الحلول على شرائط
فارتفعت الموانع وحصلت الشرائط فيه حصل بواسطة ذلك كيفية التهيؤ في ذلك المحل لوجود ذلك
الحال وسميت تلك الكيفية استعدادا والمطلق اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع والاستعداد
لا بد له من مادة عندهم لانه تدريجي لانه ينتقل من الضعف الى القوة ومن البعد الى القرب فكل تدريجي
حادث فكونه مسبوقا بمادة وكل مادي مركب فلا استعداد الا في المركبات والشارح اصطلح على خلاف
ما قالوه وجعل الاستعداد اعم وجعل [illegible] للمركبات تسهيلا للاحصار والذي ذكرناه اوفق بمذهبهم
قوله ولا يكون موثرا موجبا الى اخره قلت لا مدخل للقيد الثاني في مفهوم السبق بالذات
ولهذا نقول في ابطال الدور احتياج كل من الامرين الى صاحبه يوجب سبق كل منهما على صاحبه فلو كان القيد
الثاني معتبرا لما صح ذلك فهو مستدرك بل موجب لان يكون التعريف غير جامع قوله واما يجوز ان
يكون سبق بعض اجزائه الى اخره قلت ويجوز ان يكون بالطبع لان وجود اليوم مشروط بوجود امس وانقضائه
قوله واعلم ان انواع التشكيك [illegible] قلت الثلاثة اسباب له لا انواع لعدم حملها عليه ولان
التشكيك من احوال الالفاظ وهذه الثلاثة من احوال المعاني فلا يكون هذه انواعا للتشكيك قوله
من حيث وقوعه في زمان قلت تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض تقدم زماني وليس عروض التقدم
بالحيثية المذكورة قوله والحدوث الحقيقي الى اخره قلت انه قد اعتبر السبق في ماهية العدم الحقيقي
بالغير [illegible] ان يكون سبقه بالذات واما العدم فلا سبق له الا بالزمان قال الامام في الملخص
قد يراد بالحدوث حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى وقد يراد به احتياج الشيء في وجوده الى غيره والعدم

معنيان متقابلان لمعنى الحدوث اقول اذا عرف ذلك علم ان الزمان معتبر في مفهوم العدم الحقيقي
لا في مفهومه قوله يكون للزمان زمان مع اعتبار الزمان في مفهوم العدم والحدوث الحقيقيان قوله
وذلك يستلزم قلت قد استعمل اولا دليل الاستلزام وفي اخره الاقتضاء فان اراد بالاستلزام الاقتضاء
كان قوله ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته ممنوعا فان عدم العلة يوجب عدم المعلول دون
العكس كما سبق منه بيانه وان اراد بالاقتضاء والاستلزام مطلقا منعنا استلزام الدليل لما ادعاه
فان اللوازم العامة الخارجية يستلزم رفعها رفع الذات من غير عكس مع انها ليست متقدمة على الذات على
ملزوماتها اعني الذوات بل الحال بالعكس وان عنى بالاستلزام في مقامه معناه المشهور وبالاقتضاء في مقامه
معناه المشهور انتقض ايضا باللوازم العامة الخارجية وبمعلولي علة واحدة قوله والاول يوجب التسلسل
قلت انما يلزم التسلسل ان لو لم يكن قدم القدم عين القدم وهو ممنوع سلمناه لكن المتنازع ليس وجود كل قدم
بل قدم الذوات فجاز كون قدم القدم من الاعتبارات وقدم الذوات من الموجودات [illegible] ذلك دليل
وهذا الكلام بعينه جار في الحدوث قوله المراد من الوجوب الذاتي القدم قلت كيف يمكن ان يكون المراد
من الوجوب الذاتي القدم الذاتي فانه غير دال على ذلك بشيء من الدلالات قوله ولا يشارك شيئا الى اخره
قلت عدم مشاركته لشيء من الماهيات الموجودة في الماهية لا يدل على عدم الجنس له لجواز ان يكون له جنس منحصر
في نوع الواجب في الخارج وفي العقل له انواع كثيرة [illegible] هذا ان تم برهان التوحيد والا جاز كون الانواع الباقية
في الخارج ايضا وانضمام الفصول [illegible] ان يكون مقتضي الوجوب والامكان من الفصول واما الماهية الجنسية المشتركة
بينهما في العقل لا يقتضي شيئا منهما بالماهية فقوله لا يشارك غيره الى اخره ان اراد بها النوعية فهو مسلم
ولا يفيد وان اراد الجنسية فممنوع وسنده ما ذكرناه قوله اذ اشتراكه مع الغير في مطلق الوجود
وفي كونه مجردا وفي كونه عقلا وعاقلا ومعقولا الى غير ذلك فلم لا يكون احد هذه ذاتيا عاما او لازما ذاتيا
قوله فيستحيل تركبه في العقل قلت عدم الاشتراك مع الغير وعدم الاجزاء الخارجية لا يقتضي
عدم التركب مطلقا لجواز ان يكون له مع ذلك اجزاء محمولة مساوية فان الاجزاء المحمولة لا تتوقف على اجزاء
خارجية ينتزع منها تلك الاجزاء المحمولة فان القول عند من يرى ان الاجزاء المحمولة [illegible] في الخارج تجاز
في الاجزاء المساوية للواجب مثل ذلك قوله امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة قلت هذا الدليل
منقوض بالمركبات من العناصر كالحيوان والنبات والمعادن فانه يلزم منه ان يكون مركبات اعتبارية وليس كذلك
قوله وهذا ضروري قلت ممنوع ولا بد من دليل على ذلك قوله هو العرض قلت انما يكون
هو العرض ان لو احتاج الى المحل في وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يحتاج في وجوده بل في تشخصه فيكون صورة لا عرضا
قوله حقيقة ولحقه [illegible] الاعتبار قلت ممنوع ولا بد من دليل قوله ان لم يفتقر الوجود به
قلت ان اراد القيام في الخارج فلا نسلم انه ان لم يقم به في الخارج ولم يكن موجودا فانه في الخارج والشيء
امر عقلي لا تحقق له في العقل وان اراد انه في الخارج بحيث اذا لاحظه العقل وقاسه الى الخارج حصل
له في العقل حالة هي الوجود فمسلم ولا يفيد قوله وان قام به الى اخره قلت هذا البيان موقوف
على ان الوجود له عين خارجية فانه اذا لم يكن كذلك لم يستقر في الخارج [illegible] من قبيل الوجود
من المعقولات الثانية التي تلحق المعقولات الاولى في العقل فان قيل ذلك هو مطلق الوجود

وكلامنا في وجوده الخاص قلنا لا بد له من دليل على ان ذلك ليس من المعقولات الثانية ايضا كيف وكونه
في الخارج اضافة له الى الخارج وان عنى بوجوده الخاص امرا اخر غير ذلك فعليه بيانه وبيان تحققه خارجا
ليتم الدليل بيان تقول مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة عليه وتقرير الدليل بحسب لا يرد
ما ذكرتم وهو انه لا يلزم من ذلك ان لا وجود خارجيا مغايرا لذاته لان انتفاء المدعى المذكور يجوز ان يكون بانتفاء
الوجود عينا لا بكونه متحققا وليس مرادا لكنهم يستلزمون من هذا المدعى في هذا الموضع ان ذاته عين وجوده
الخاص قوله لان علة عروضه هو الواجب ضرورة انه مبدأ الممكنات قوله لما مر او لا فبطل فان دليل
الاول كان يقدر التباين بعض المباينة بالكلية بين الوجودين وهما يقتضي الاشتراك في مفهوم هذا العارض
وبينهما تباين قوله ولا يجوز ان يكون قابلا للوجود قلت القابل للشيء يجب ان لا يكون ذلك الشيء حاصلا له
بالفعل حال القبول فان القوة والفعل لا يجتمعان ولا معنى للعدم الا كون الوجود غير حاصل فيكون معدوما ولا يلزم
كون الشيء الواحد في الان الواحد موجودا معدوما معا لان عند القبول لا وجود وعند الوجود بالفعل فلا قبول
قوله ان يكون فاعلة لصفة قلت التصورات قد يكون اسبابا لموجودات نفسانية وخارجية كالافعال
الاختيارية فان اسبابها التصورات ولا وجود لتلك التصورات خارجا فلم لا يجوز ان يصير الماهية المعقولة
لها سببا لوجود خارجي يصير موجودة في الخارج قوله مفتقر الى الغير الى اخره قلت لا يلزم افتقار
الملزوم الى ذلك الشيء فان معلول معلول العلة لازم للعلة لان لازم اللازم لازم ومعلول المعلول مفتقر
والعلة غير مفتقرة الى المعلول قوله مركب من اصل ذلك المعنى الى اخره قلت تركيبه ممنوع ولم لا يكون انواعا
مختلفة كل منها يقتضي بحسب [illegible] ذاته الخاصة احدا من الشدة [illegible] او اقل [illegible] نوع اخر قوله
والاضعف هو الوجود المطلق قلت المعنى المطلق ليس هو الاشد والاضعف فانه في نفسه مفهوم واحد
[illegible] ولا يتغير نعم يحمل على ماهيات مختلفة بحسب الماهية يستتبع كل منها الكلية او النقيصة يكون
ذلك مقتضى الفصول المختلفة لتلك الماهيات ان كانت مركبة من الاجناس والفصول او مقتضى حصصه
حقيقة كل منها ان لم يكن مركبة والشدة والاولوية والتقدم في الوجود الواجب انما هو لوجوده الخاص
لان الشدة حصلت له باعتبار انه لا يزول ووجود الممكن يزول والتقدم باعتبار عليته له [illegible] والاولى
لا يقبل الزوال وهو علة لغيره من الوجود الخاص لا المطلق الذي لا يتحقق الا في العقل قوله اذ الموجود
في الخارج ما له الوجود قلت ممنوع بل الوجود اعم من ان يكون نفسه او غيره وان سلم فالوجود الخارجي مغاير
للوجود المطلق الذي كلامنا فيه انه موجود في الخارج ام لا وهو عرض عام للوجود الخاص قوله مغاير للوجود
قلت ان اردت بالذات فممنوع وان اردت بالاعتبار فلا ينافي ان يكون عينه قوله ويلزم التسلسل وهو محال
قلت وجود الوجود عينه بالذات وغيره بالاعتبار والتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار قوله لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل قلت قد تقدم انه يجوز اجتماعهما في العقل
واخر كلامه يناقض اوله فالصواب ان العقل يتصورهما ويحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في نفس الامر
نعم ان جعل في العقل متعلقا بحكم بهذا الكلام قوله ليس ثابتا قلت ان اراد بالثبوت الذهني فحكمنا عليه
بانه لا يصح الحكم بدون تصوره محال [illegible] المناقض بعين دليلهم وان اراد بالثبوت غير الثبوت الذهني فلا نسلم
انه من حيث انه يصح الحكم عليه ثابت ولا بد له من دليل [illegible] قوله بصحة موجبة المفتقر الى وجود الموضوع

ولا يصح سالبة والسالبة لا تفتقر الى وجود الموضوع لانا نقول تصور الموضوع شرط في الحكم مطلقا
موجبا كان او سالبا فان اراد من وجود الموضوع ذلك فهما فيه سواء وان اراد غيره فممنوع وما قال من
ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير مسلم في الثبوت الخارجي اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما في
الثبوت الحملي فلا سلمناه لكن حصول صورته في العقل كاف فان ادعيتم حاجة الى وجود غير ذلك فلا بد
له من دليل لا يقال الوجود حال الحكم هو المشترك واما الوجود حال اعتبار الحكم فمخصوص بالايجاب
لانا نقول كل المفهومات ثابتة في محل الاحكام الصادقة عليها دائما فلا العقل حالة لا اعتبار الحكم [illegible]
موضوع السالبة فيها فلا فرق قوله اقول هذا اشارة الى اخره قلت هذا الشرح غير مناسب للمتن
والجواب ثمة غير متوجه على السؤال فالمناسب ان يقال اتفقوا على ان ثبوت الصفة الوجودية مسبوقة
بوجود الموصوف والوجود صفة ثبوتية للماهية فيستدعي سبق وجود الماهية ويلزم التسلسل
والجواب ان ثبوت الوجود للماهية لا يستدعي ثبوتها اولا لانه ليس صفة خارجية انما هو زائد
عليها في العقل لا في الخارج لكان صفة معدومة فيه اذ لا واسطة لشيء واحد بين الوجود والعدم في الخارج
واذا كان معدوما في الخارج فلا يكون حاصلا للماهية في الخارج اذ وجود شيء لغيره فرع وجوده في نفسه بالضرورة
واذا لم يكن حاصلا للماهية في الخارج فلا يكون الماهية موجودة في الخارج اذ معنى وجودها في الخارج حصول
صفة لها في الخارج بل حصول تلك الصفة لها خارج الاذهان والكلام في الوجود الخارجي هذا خلف والاولى
ان يقال الوجود موجود ووجوده عين ذاته فلا تسلسل وثبوت الصفة التي وجودها مغاير لوجود الموصوف
يقتضي سبق وجود الموصوف واما الوجود فانه موجود بنفسه والماهية موجودة به فهما موجودان بوجود واحد
فلا يشترط تقدمه قوله مع اعتبار انها موجودة لا يقال لا يلزم من ذلك عدم شرطيته فانه من المحال ان
يتحقق السلب دون ان يكون ثابتا في الذهن اذ التصور شرط التصديق لانا نقول الحكم بالسلب مشروط به
لا بنفس اعتبار السلب والكلام في الثاني قوله وجود بنفسه قلت لم لا يستند [illegible] الى وجود نفسه
قوله بصحة العود ذلك ممنوع فان صور المتشخصات من حيث هي متشخصات قد ترتسم في الخيال ويحكم
العقل على تلك الاشخاص بواسطة ملاحظة لتلك الصور باحكام تخص تلك المشخصات دون ما عداها
من مماثلاتها فالحاصل انا احترزنا بالثبوت الثابت ومعنا انه اذا لم يثبت له هوية لا يصح الحكم عليه بصحة العود
فان مناط الحكم وشرطه هو التصور العقلي وهو حاصل وايضا لو كان [illegible] في الخارج يقتضي امتناع
الحكم على جميع المعدومات في الخارج اذ الذي جعلتموه علة في امتناع الحكم هو انتفاء الهوية في الخارج
متحقق فيها قوله فان كان صحيحا الى اخره قلت لو غير ومال المعدوم لا يحكم عليه بصحة العود سقط
الجواب [illegible] الاعتراض بالترديد في ان هذا الحكم هل هو صحيح ام لا الى اخره قوله لا يحل عدم هويته
قلت نمنع ان انتفاء الهوية في الخارج يقتضي الامتناع فان [illegible] كل معدوم في الخارج من الممكنات التي
لم توجد لا هوية له في الخارج وهو جائز الوقوع بل يقع بالفعل ونمنع ان صحة العود لو كان ثابتا لكان [illegible]
عدم هويته الثابتة بل لا [illegible] العقل لجواز ان يكون صحة عوده [illegible] لذاته المتصفة بالوجود
في الجملة قوله غير معقول قلت ممنوع ولا بد له من دليل ولم لا يجوز التمييز بين الحالين بالعوارض
الغير المشخصة ويكون المشخصة باقية في كلا الحالين وايضا الوقوع ذلك للزمان لا ينفي تخصيص [illegible] الاشخاص
زمانا والا لزم بطلان الزمان من الشيء ونفسه غير معقول نعم لو اريد باعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع لوازمه

وعوارضه المشخصة وغيرها تم الدليل المذكور لكن ذلك غير محل النزاع انما النزاع في اعادة نفسه الشخصية لا غير
قوله مسلم مستلزم وقت اعادته قلت ان اراد بالمثل في ماهيته والمشخصة معا على ما يظهر من كلامه بعد
وجود المثل بهذا المعنى محال لانه يلزم منه تشخص شخصين بتشخص واحد فيكون الشخص الواحد منزها منهما
فلا يكون شخصا لان معنى الشخص التوحد المانع من الشركة وان اراد المثل بمعنى انه يكون ذلك الشخص كليا
وان لم فرد من جزئياته فانه ليس بمحال لكن لم لا يكون وجود احدهما مانعا من وجود الاخر معه ولا يمكن وجوده في وقت
اعادته وان امكن عند عدمه قوله هو ثابت وهو محال قلت لا نسلم استحالته ولا يجوز ثبوتهما في
قوة عقلية مجردة او في جسم غائب عنا كاللوح المحفوظ ويحصل كل منهما بحكم خاص به ويمكن الاشارة اليهما لذلك
قوله وان ما وجد ثانيا الى اخره قلت الوجود الثاني هو الاول بعينه من حيث الذات والتشخصات
وغيرهما من حيث العوارض التي لا مدخل لها في التشخص فيكون الاول معادا والثاني مبتدأ غير معاد وحينئذ
لا يتم كل واحد من شقي الترديد ان اريد العين والغير مطلقا وان اريد العين والغير من جميع الوجوه فالحصر
ممنوع لثبوت القسم الثالث نعم لو اريد بقولهم المعدوم لا يعاد بعينه اي بجميع لوازمه وعوارضه مشخصة
كانت او غيرها تم الدليل المذكور لكن ذلك ليس المتنازع فيه وهذا السؤال بعينه وارد على الخامس ووجهه
ان يمنع انه لا مغايرة الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من الامور العارضة التي لا مدخل لها في التشخص
ويمكن توجيهه على وجه يندفع ذلك عنه وهو ان يقال لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد
لا محالة ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك التقدم بعدم الاجتماع فيه المتقدم والمتأخر وذلك هو التقدم الزماني
فيكون للزمان زمان لا يقال لم لا يكون التقدم والتأخر لذات الزمان لا لزمان آخر كما في تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض لانا نقول بعد ما جزء واحد من الزمان على نفسه لذاته غير معقول فاما تقدم
بعض على بعض لذاته فمعقول قوله بل يلزم ان لا يكون المعاد معادا قلت لا يلزم ذلك بل يلزم كونه معادا
مبتدأ معا قوله هو موقوف على تصورات مكتسبة قلت هو مدفوع بان الوجوب والامتناع والامكان
غنية عن التعريف لبداهة تصوراتها والحاجة ضرورية واي كسبية في طرفي هذه القضية حتى يقع بالتوقف
في وضع التصديق بنفسه وقولنا الواحد نصف الاثنين قوله وموجد المؤثر وارادة قلت لم قلتم ان
موجد المؤثر وارادته كلما لم لا يكون مرتبة في العقل موجوده وموجد المؤثرية اعتبارية فيقطع
التسلسل قوله والجواب ان الموجد الى اخره قلت هذا ليس بجواب الشك المذكور بل الجواب
ان يختار انه لا يثبت لها خارجا والسؤال ان يقتص عن الماهية الخارج ما ثبت فيه لجواز ان يكون النقيضان
اعتباريين نعم صدق احد النقيضين واجب على اي موضوع فرض قوله في الاثر في زمان وجود الاثر
قلت يلزم منه تحصيل الحاصل اذ لا معنى للايجاد الا الذي في الآن الذي هو موجود فيه فيحصل الحاصل
حال الضرورة ويمكن ان يدفع بان المحال انما هو ايجاد شيء في الآن الذي يتحقق وجوده موجودا آخر واما اذا
كان وجوده فيه بعين ذلك الوجود الحاصل بالايجاد فلا محال فان العلة اذا اوجدت معلولها وجود مستمر في زمان
فان الوجود حاصل من العلة في الآن الذي هو مبتدأ ذلك الزمان ويصدق على ذلك الشيء انه موجود في ذلك
الآن بذلك الوجود لا بغيره من غير استحالة قوله وان اريد المعارضة الى اخره قلت هذا مستدرك
لا مدخل له في الجواب على ما يظهر للمتأمل قوله ويراد محل السواد متحققا الى اخره قلت كون السواد
هو وجوده وادا الغير فيه انه الغير هو بعينه السبق الثاني من الزيد وهو ادراكه وما ذكر من جوابا فالشك قائم بحاله

قوله يرتفع المعلول قلت رفع المعلول عند رفعها ضروري واما ان ذلك الرفع معللة
برفعها بالذات او بلازم ملازم لها فغير معلوم ودعوى الضروري غير كافية في ذلك فلا بد من دليل على ما ذكره
قوله من بقاء الوجود قلت بقاء الوجود ان اريد مقارنته بعينه الزمان الثاني فهي امر اعتباري لا يستند
الى فاعل وان اريد الوجود المقارن للزمان الاول لانعدامه واوجده الفاعل بعينه في الزمان الثاني لزم منه
اعادة المعدوم وهو محال وان اريد امر آخر فعليه بيانه قوله لان المحتاج الى اخره قلت انما يلزم ذلك
ان لو لم يحتج بعد استمراره الى وجود منه وهو ممنوع ودعوى الضرورة هنا غير مسموعة قوله فان العدم كما صح
قلت والزمان كما صح ان يكون قبل صح بعد والقبل لا يمنع ان يكون بعد ويرد عليه بان اجزاء الفصل من الزمان قوله
فادرت مثلا قلت ان اراد ان الحركة المعروضة لا تسلم زمانا فهو مسلم وهو غير مقصود لهم وان ارادتها
تستلزم زمانا موهوما فهو مسلم وهو غير مقصود وان اراد انها تستلزم زمانا موجودا في الخارج فهو ممنوع قوله
دل على وجود موضوعها قلت ان اراد ذهنيا فمسلم وان اراد خارجا فممنوع لا بد من دليل قوله
مثل القبلية الى اخره قلت كيف يتوجه هذا السؤال وقد تقدم سابقا نقرير الدليل انهما لا يوجدان
الا اعتبارا قوله فاذا فرض له اجزاء قلت السؤال بعينه بالنسبة الى هذه الاجزاء والمراد انها ان تفاوتت
بالماهية كان تقدم بعضها على بعض تخصيص من غير مخصص والا لزم عدم الانفصال لتباينها بالذات
وعدم تتالي الآنات قوله وليس ذلك الامكان هو الذاتي العام قلت ان اراد بالامكان هنا الامكان
الاستعدادي لا الذاتي على ما صرح به بعيد هذا لكونه غير ممكن قبل وجوده بالامكان الاستعدادي
لا وجوبا لانقلاب لانما الموجب له ليس ممكن بالامكان الذاتي قوله بل هو اضافي قلت ان اراد
بهذا الامكان الامكان الاستعدادي فان الامكان الذاتي امر اعتباري لا يحتاج الى موضوع خارجي
والامكان الاستعدادي عندهم من مقولة الكيف فلا يكون اضافيا لا يقال هو كيفية يعرض لها اضافة
فهو من حيث ذاته من الكيف وباعتبار العارض مضافا وهو بالاعتبار الثاني امكان لانا نقول
فلا يلزم من اثبات كونه مضافا بالعرض كونه عرضا وليس بعرض قوله والاعراض لا توجد قلت انما
توجد في موضوعات خارجية ان لو كانت اعراضا خارجية وذلك ممنوع فان ساقه دليل لا يثبت الا الامكان
الذاتي على الحادث والامكان الذاتي امر اعتباري فلا يلزم سبق مادة في الخارج الذي يريد عليه
وان الموضوع هو اعم الى اخره قلت علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق
اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام قوله متعلق بمادة قلت الذي
يثبت من كلامه ان يلزم واعلم ان الامكان هنا احتياج الحادث الى موضوع سابق على وجوده ولا يلزم منه
المادة فان الموضوع قد يكون مجردا وان اراد بالمادة ما يعم الموضوع بطل ما فرعوه على هذه القاعدة مثل
ان المعقول جميع كمالاتها بالفعل اذ يكون بعضها بالقوة لو حصل في العقول مادة بهذه القاعدة
وهي مجردة هذا خلف قوله اجيب بان الامكان الى اخره قلت امكان الممكنات التي لو وجد
في الخارج امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الممكن لا يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج قوله
ولقائل ان يقول اذا جاز الى اخره قلت الفرق هو ان المحل يتقوم به الحادث فامكان قيامه
يتقوم بالمحل لانه صفة له مضاف الى ذلك الحادث والفاعل لا يقوم الحادث به حتى يستحق تلك الصفة
ليتقوم به

قوله لتخصيص الاستعداد بل يتحقق لم لا يخصص بوقت دون وقت الحادث دون حادث بسبب اجتماعات
خاصة من تلك الشرائط اما مجتمعة او واصلة في اللاحق الى حد معين من حدوث ذلك التسلسل ويكون هذا القدر
مرجحا للتخصيص بدون الحاجة الى محل قوله الثاني لا يجوز الى اخره قلت لم لا يجوز ان يكون القدم مشروطا
بعدم حادث والعدم القديم يجوز زواله لعدم العالم فاذا وجد ذلك الحادث انعدم القديم الموجود قوله
وان الوجود الذهني ايضا من العوارض قلت للذهن ان يعتبرها معراة عن العوارض وان كانت معها غير خالية
عنها في نفس الامر فان العوارض الذهنية لها من الخاصية اعتبار كل حتى عدم نفسها فالماهية المعراة عن كل شيء لها
تحقق في العقل ولذلك يمكن الحكم عليها بهذا الاعتبار وهذا قريب مما نقول في ان المعدوم ذهنا وخارجا
يعرض له وجود في العقل فهو قسيم باعتبار ذاته لما له احد الوجودين قسم ومتصور ومحكوم عليه باعتبار
ما عرض له فلذلك الماهية بشرط لا العرض لها وجود ذهني هي باعتبار ذاتها بشرط لا وباعتبار ما عرض لها
مستلزم له ومتقدم عليها قوله لانه جزء من الشخص قلت الذهن اذا لاحظ الشخص الموجود في الخارج
وجد له خواص خارجية كالنمو والابعاد والصهل للانسان فانتزع من كل منها امرا كالنامي وذي الابعاد
والضاحك من هذه المحمولات ذهنية لا وجود لها خارجا من بعضها فيكون لاحقا للذات لذاته وبعضها تابع
لغيره فسميت المنتزعات ذاتيات ومجموعها ماهية والتوابع عرضيات فاذا احقق ذلك فنقول الكلي الطبيعي
هو تلك الماهية المؤلفة من المحمولات التي هي امور عقلية وليست جزءا خارجيا للشخص بل الشخص بحيث اذا عقله
عاقل لزمه معقولية ان يحصل في العقل مثل هذا الذي يسمى طبيعيا قوله من امور غير متناهية بالفعل قلت
اي دليل دل على استحالة ذلك لا يقال الدليل على ذلك انه يؤدي الى التسلسل في العلل لان الجملة
اذا اخذنا منها جزءا واحدا كان الباقي غير متناه يحتاج الجملة اليه والثاني اذا اخذنا منه جزءا آخر كان الباقي
الاول مفتقرا الى الباقي الثاني وهلم جرا لانا نقول هذه جملة اعتبارية لا وجود لها الا لاحادها فهو
مرتبط لان التسلسل في العلل يكون تلك العلل مجتمعة في الوجود الخارجي قوله والامكان والاطلاق
الغير قلت ممنوع لجواز ان يكون ذلك القيد خارجا عن تلك الجملة الغير المتناهية ويحصل منه ومما تحققه
جملة اخرى غير متناهية واي جملة فرضت نخالج عنها جملة غير متناهية من امور غير متناهية لا يقال فيمتنع ما في الواقع
من تلك الامور الغير المتناهية بحيث لا شيء خارج عنها يكون الماهية موجوده معها من غير قيد والا يلزم دخولها
وخروجها معا وذلك محال لانا نقول

قوله ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد قلت اجتماع الاضداد في ذات واحدة بالتشخص محال
والانسان من حيث هي التي عرض لها كونها في زيد وفي عمرو واحد بالنوع واستحالة اجتماع الاضداد
في الذات الواحدة ممنوع قوله والمعقول من الكلي الطبيعي اي الصورة الحاصلة في العقل منه لا نفسه قوله
والامر بتركيبها من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال قلت لا بد لهم من دليل على ما ذكره قوله فلا بد فيها من
واحد بالفعل قلت ان اراد الواحد الحقيقي فممنوع لجواز ان يكون اي واحد فرضته مركبا من احاد غير متناهية
وان اراد غير متناهية وان اراد الاعتباري فمسلم ولا يلزم انقسامه الى اجزاء بالقوة اي لا من حيث هو واحد
محالا ممنوع فان كل جزء منها بالنظر الى جملة واحد واجزاؤه بالقوة وبالنظر الى انها موجودة فهو كثير

وهي موجوده واستحالة مثل هذه الاجزاء بالقوة الموجود بالفعل غير معلوم قوله ولا يجوز ان يكون منقسما الى غير
قلت قد ينتقض بالبدن المركب من الاعضاء المركبة من العناصر القابلة للقسمة الى غير النهاية من اجزاء غير متناهية
قوله وان كل بسيط حقيقي يصدق عليه قلت قد يكون من البسائط ما لا يدخل في مركب من المركبات اصلا
كماهية الواجب فلا يكون العموم مطلقا بل من وجه اللهم الا ان يكون المركب اعم من الاعتباري والحقيقي
وحينئذ يستقيم الكلام اذ الواجب يمكن ان يعتبر مع غيره مفهوم مركب منهما قوله اولى كما يحصل الى اخره
قلت البسيط قد يكون ممكنا بالقياس الى وجوده وليس فيه نزاع انما النزاع في جعل ماهيته في حد ذاتها فله
ان يمنع امكانها بهذا الاعتبار قوله الاثنينية فيه قلنا الذي يقول البسيط غير مجعول يريد ماهيته
لا وجوده وماهيته لا اثنينية فيها فلا امكان فلا جعل واما الوجود فلا خلاف انه مجعول نعم لو قيل
يتحقق الماهية في حد ذاتها امر مغاير للاعتبار لذاتها ويغاير الاعتبار يكفي في تعقل الامكان وقسمته الى ما يرى
قوله لانا نقول المراد بتقدم الجزء ان يكون تقومه به قلت معنى كونه جزءا هو انه يتقوم الشيء به فلو كان معنى
التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين الجزء فالصفة عين الموصوف بل التقدم على ما صرح به علماء هذا الفن هو كونه بحيث
يحكم العقل فيه بانه لا يكون هذا حتى يكون هو ذاك وهذا المعنى مشترك بين الجزء والعلة الفاعلة فالاشكال متوجه
قوله وهذا ضروري قلت هذا ليس بضروري بل خفي واي فرق بين الحيوان الموضوع الى انه انسان
وبين العسكر حتى جعل المحققون الثاني حقيقة مؤلفة دون الاول فان قالوا الثاني صار له هيئة اجتماعية
يستتبع خواص كمقاومة العدو وايقاع الرعب وغير ذلك قلت والاول ايضا يمكن ان يمنع حرارة الماء
والهواء ويبلان التراب اذا وقعا في طريقه الى غير ذلك من الخواص والحكم بعينه لكن هذا المقام مشكل
قوله وجعل المركب بعينه قلت فلم وجود مشخص انسان بعبارة بالمفهوم غير معقول لو جاز
ذلك جاز قيام عرض واحد بمحال يختلف اذ لا فرق بينه بين الصورتين بل هي اجزاء ذهنية خلاف عند
الاعتبار ويقتضي نفيه قوله احساسا بالمحسوس قلت لم لا يكون هذا المحسوس مجموع المحسوسين لا المراد
وحده ولان الغاية لا العدد في تحقق المعاني في الواقع قوله من حيث هي هي لا يتحقق لها الا في العقل
قلت قد تقدم منه ان الماهية من حيث هي وهي الماهية لا بشرط موجوده في الخارج والماهية لا بشرط
شيء الحمول كلامه هذا يناقض ذلك قوله وقد لا يكون ان كجنس العقل العقل اما له اجزاء ذهنية
غير محمولة توجد منها جنس وفصل اولا فان كان الاول لم يكن الفصول الذهنية مطابقة للخارجية وان لم يكن
والمعدوم انه لا اجزاء خارجية له يجب ان يوجد جنس وفصل اما من اوصاف خارجية او اعتبارية فلم يبق
فرق بين الذاتي والعرضي والحد والرسم وجاز ان يكون للباري تعالى جنس وفصل لجواز ان يكون له اوصاف
اعتبارية اضافية لا يقال الموانع منها سميها عرضيات والمسوغات ذاتيات والاضافات
تلحق باعتبار الغير فلا يكون لاحقة للماهية ولا يكون ذاتية لانا نقول الذاتيات ما انتهى بها الحد الموصل
الى كنه المحدود قطعا واللوازم المسوغة لا تحصل ذلك لا انفصال قطعا اذ تصور لا من الشيء الموجب تصور
ملزومه اللهم الا الدليل فيه وسط والحد موجب ذلك بلا دليل ووسط ولا يجوز للباري تعالى مثل هذا النوع
من اللوازم المأخوذة عن الاعتبارات الغير الاضافية كوجود والتعقل لذاته قوله فان الوجود ليس
يعرض لها الى اخره قلت احد الامرين لازم اما عدم الماهية في الخارج او عدم الوجود بها في الخارج لان الماهية

اما ان يكون موجودة في الخارج او يكون فان كان الاول لزم الامر الاول وهو ظاهر وان كان الثاني موجودها
في الخارج موجودة في العقل غير معقوله فيكون موجودة بوجود في الخارج ثم ذلك الوجود في الخارج اما قائم بذاته
اي بماهيته غير تلك الماهية او بتلك الماهية والاول باطل لكون الوجود ليس وجود تلك الماهية ضرورة
ان صفة الشيء لا تقوم بنفسها ولا بغيره فيكون قائما بتلك الماهية وهو الامر الثاني قوله فلا يحتاج الى فصل
قلت عدم احتياجها الى ان يفصل عن الغير لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا لينفصل في ذاتها عن غيرها بل ليتحقق حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار
جزء الماهية في الجنس والفصل قوله فكان علة قلت ما ذكره يقتضي كون الاجناس فصولا ايضا وليس
قوله لانا نقول كل واحد قلت بعض الدليل المذكور اجمالا انما هو الجلي والعداد والغرض قوله
ان لا يلزم منهما قلت لا نسلم عدم الحلول عدم الاحتياج لجواز ان يكون شرطا في وجوده وتشخصه لا بد لنفي
ذلك من دليل لا يقال الدليل هو انه لو احتاج احدهما الى الاخر لحصل كل منهما موضوعا ما يستغني عن الاخر
لانا نمنع الاستغناء ونقول لم لا يجوز ان يكون احدهما شرطا لحلول الاخر في موضوع غير ذلك قوله
متقوم القوام بدون الحال قلت ذلك ممنوع وانما يلزم لو كان المحل موضوعا للحال لكنه ممنوع
لم لا يجوز ان يكون كالهيولى والصورة وانحصار المحل الذي يقوم بما حل فيه في الهيولى الجسمية ممنوع ولم لا يجوز
ان يكون للاعراض شيء شانه ذلك قوله والا لم يتقوم الجوهر بالعرض وهو محال قلت واي دليل دل
على استحالته لا يقال لزم منه افتقار الجوهر الى الموضوع لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك
الشيء وكل ما افتقر الى الموضوع فهو عرض فالجوهر عرض هذا خلف لانا نقول انما يلزم لو لم يكن العرض
حالا في الجزء الاخر المتشخصات الاشخاص الجوهرية الحالة في جزئها الجوهري وذات المتشخص المتشخصة مؤلفة
من العرض الحال في ذلك الجوهر ومن ذلك الجوهر فلم لا يجوز ذلك في الكليات ايضا قوله بمعنى لم يحصل
منهما حقيقة واحدة قلت ذلك ممنوع اذ لا يلزم من عدم الحلول الاستغناء من كل وجه ومنقوض
بالنفس والبدن اللذين يحصل منهما حقيقة الانسان وهو الجسم الحساس المدرك للكليات مع ان
احدهما غير حال في الاخر لا يقال النفس مجردة والبدن مادي فكيف يأتلف منهما حقيقة خارجية
لانا نقول كما يأتلف من الكلي الطبيعي الذي هو في ذاته موجود مجرد عن لواحق المادة وعن لواحق المادة
موجود بمعنى خارجي وعن المادة المجردة والصورة الجسمية ولواحقها المادية انها جسم موجود مادي
قوله ما يعينه ويحصله قلت لم قلت انه اذا افتقر الجزء على النحو المذكور كفى الاستغناء لجواز الاحتياج
على نحو اخر لا بد لنفيه من دليل وايضا هذا كاف في الاستناد لا الدليل بل الدليل مراده الى هنا استدل لذلك
فانا نقول لا يكون الاجزاء المركب متساوية لان كلا منهما لا احتياج الى الاخر في تحصيل يستغني كل منهما
عن الاخر ولا المسلم ما يحسبه في العقل قوله اولا الفصل التام الى اخره قلت هذا الدليل بعينه يقتضي
ان لا يلحق الجنس الواحد الا فصل واحد والوجود يعطي خلافه قوله لا بد حال له في التحصيل قلت ذلك ممنوع
ولم لا يجوز ان يكون له فصلان تامان لكل منهما قوة التحصيل التام للجنس ولو ان يتعاقبان عليه على سبيل
البدل انما الحق كان كافيا في تحصيل الجنس نوعا واحدا والعامة لا يكفي اذ الكلام في تحقيق المعيات
على ما هي عليه قوله وذلك لا يحسن الى اخره قلت فان الفصل لم يتحصل بدون الجنس الا المتحصل

المنوع بدون الجنس يتحصل مساويه ولا يكون جنسا هذا خلف فلم لا يحتاج كل منهما الى صاحبه وايضا منه
ان لا يلزم حقيقته من ثلاثة اجزاء اصلا لان الاول منها مع الثاني لا يحصل به الحقيقة دون الثالث والا
لم يتحقق الكل بدون جزئه ولا الثالث منها مع الثاني يتحصل به الحقيقة دون الاول فيلزم توقف
كل من الاول والثالث على صاحبه فيلزم الدور لكن اللازم باطل لما ثبت العدد من الحيوان والمعاجين
من الادوية الكثيرة وايضا يحصل كل منهما نوعا موقوف على الاخر لا على تحصل الاخر نوعا فلا دور قوله
بالفصل وحده اي بدون الجنس الاخر قوله حيث انه اذا الجنس ذاتي والشيء لا يتحقق بدون ذاتية قوله
ولا يلزم منه محذور قلت المحذور المذكور لازم بعين ما ذكرتموه من الدليل قوله ولا يجوز ان يكونا في
مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الاخر مطلقا فليس لم لا يكون بينهما عموم من وجه وتحقق
عموم بالنسبة اليهما لا غيرها لا اولى ان يقال بعض تمام المشترك اي كان تمام المشترك من تمامي المشتركين
كان جنسا لهما فكان جنسا للماهية المفروضة والمقدر خلافه وان لم يكن تمام المشترك من تمامي المشترك كان
بعضا من المشترك بينهما فلم يكن مساويا لهما والا لكان اعم منه فيكون جزءا غير تمامي المشتركين ولا بد في عموم من جهتهما
قوله بان يكون لها جنس كالجسم فانه ليس بجنس الا الجوهر قوله واما لزوم التسلسل في العلل والمعلولات
قلت التسلسل المحال هو ان يكون العلل والمعلولات في سلسلة واحدة بان يكون الاول معلولا للثاني والثاني
للثالث وهلم جرا وهنا ليس الحال كذلك بل سلسلتان سلسلة الاجناس وسلسلة الفصول وكل واحد من احاد
سلسلة الفصول علة لما في رتبته على حدة من سلسلة الاجناس وليس ذلك الجنس المعلول علة لشيء من الفصول حتى
يلزم ترتب سلسلة من علل ومعلولات والبرهان انما يتم على التسلسل المالف من علل ومعلولات لا من علل
كل منها علة لشيء خارج عن سلسلة والاولى ان يقال تسلسل الاجناس المترتبة الى غير النهاية محال لان كل
واحد جزء السابق والجزء علة فيلزم سلسلة مترتبة من علل ومعلولات واما الفصول فلا يلزم ذلك فيها
اذ ليس الفصل العالي جزءا من الفصل السافل بل يقال الفصل المقارن في كل مرتبة من مراتب الاجناس
واحد كما تقدم والاجناس متناهية فالفصول متناهية قوله وهو مفهوم الكلي من حيث اي الكلي
المنطقي الذي هو جنس الجنس المنطقي والفصل المنطقي قوله كما ان الكلي الذي هو جنس لها اي الكلي
اعم من ان يكون كليا طبيعيا او كليا منطقيا او كليا عقليا وهو جنس بعيد للجنس والفصل لان الكلي الطبيعي
جنس لطبيعتهما والكلي المنطقي جنس لمنطقيهما والكلي العقلي جنس لعقليهما والكلي الاعم جنس للثلاثة
وجنس الجنس جنس هذا ما حصل في توجيه هذا الكلام قوله ينقسم الى هذه الثلاثة قلت الكلي ليس معنى
مشتركا بين الثلاثة حتى ينقسم اليها اذ المقسم لا بد من اشتراكه بين اقسامه وانما يقال لكل واحد منها كلي
بالاشتراك اللفظي والتفسير الثاني غير صحيح لانه اولى قوله والفصل قد يكون عاليا قلت المعتبر
في العلو والسفل والتوسط هو ان يكون باعتبار ما فيه سافل او لو اعتبر بحسب العموم لا غير لما تحققت
الاجناس المقابلة ادونها الموجود اذ لا يعقل ذلك فيقول الفصل المقسم للجنس العالي او لا يلزم
ان يكون مقوما لفصل الجنس الاوسط او السافل كما يظهر من الامثلة التي مثل بها فالحكم بالعلو والسفل
والتوسط بينها غير صحيح نعم لو قيل يجوز تركب فصل النوع من جنس وفصل وحينئذ ان يكون ذلك الفصل
ايضا كذلك ولا بد وان ينتهي الى فصل لا فصل له فذلك هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما
متوسط

والمفرد هو فصل بسيط ليس جزء الفصل كان اقرب الى الصواب قوله فلا يكون الفصل محصلا متعينا
قلت اي دليل دل على امتناع ذلك ولم لا يحصل الجنس بفصل الفصل ثم يحصل الجنس نوعا والاولى
ان يقال اذا حصل الفصل بفصله القريب امتاز عن كل ما شاركه في الجنس ومن شاركه في الجنس
النوع فيميزه عن النوع ويميزه اياه انما يكون بوجوده فيه دون غيره فيباين النوع والفصل مساو هذا
خلف وايضا يلزم من ذلك ان لا يكون جنسهما تمام المشترك بينهما لان فصل الفصل مشترك بينهما ايضا
وهو خارج عن الجنس وايضا فصل نوع الجنس مقسم للجنس اي ذلك النوع الذي له ذلك الفصل والى ما عدا
ذلك النوع وهو ما لا يوجد فيه ذلك الفصل وفصل الفصل موجود في النوع فلا يكون فصل الفصل فصل نوع
ذلك الجنس قوله فله ماهية نوعية قلت ذلك ممنوع فان الواجب احد الموجودات في الخارج وليس
له ماهية نوعية يلحقها التشخص بل تشخصه عين هويته ولم لا يجوز ان يكون مقولية التشخص على افراده مقولية
العارض ويكون افراده تشخصاتها عين هوياتها لا بد لذلك من دليل قوله ولا يوجد في الخارج ما يطابقه
قلت كيف تعقل ان يصير الامور العقلية التي لا يطابقها شيء في الخارج مشخصا للماهية في الخارج مميزا
لها عن كل ما عداها هذا انما يأباه صريح العقل ولا التشخص الشيء في الخارج الا حالة حاصلة في الخارج
دون غيره وذلك ضروري قوله الاول انه جزء من الشخص الى اخره قلت الشخص الموجود في
الخارج اما الطبيعة النوعية لا غير بلا تمايز من اشخاص نوع واحد في الخارج او الطبيعة النوعية مع حالة
تميز عن تلك الطبيعة في شخص اخر وذلك المجموع هو الشخص وتلك الحالة التي للطبيعة فهذا التشخص دون
باقي الاشخاص هي التشخص وهو لا محالة جزء من ذلك الشخص من حيث ذلك الشخص قوله اراد ان يشير
الى ما به التشخص قلت حيث انه قدم من قبل ان التشخص اعتباري لا يحقق له خارجا فالتشخص عليه في
الخارج باطل لا يقال انه يصير بحيث يلزم معقوليته الشخص فيصير هويته في الخارج تلك المثابة
لا يدل عليه لانا نقول صيرورته لذلك ليس عرضا زائدا على ذاته والا كان تشخصا موجودا واذا لم يكن
زائدا فلا يفتقر الى علة خارجية قوله لان الماهية نسبتها الى الكل سواء قلت ذلك ممنوع لا بد من دليل
فان مراتب وجودات الممكنات كلها متباينة ولكل فاعل نسبة خاصة الى معلوله الخاص به دون غيره فلم لا يكون
في التشخصات كذلك قوله والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة قلت تشخيص المادة بتلك الاعراض
ان كان باعراض اخرى فيها تسلسل وان كان بنفسها فلم لا يتشخص اولا عن تلك الاعراض قوله مستند التشخص
قلت لم قلتم ان المحل لا بد وان يكون المادة الجسمية القابلة للاشكال الحسية فانه يعرض هذا ذلك لان
العقول يتشخصها عين ماهيتها ولا لكان المادة فلا يكون مجردة الى غير ذلك من المباحث المتوجهة عليه فلم لا يكون
محل غير ذلك قوله لانا نعلم ضرورة الى اخره قلت هذا الدليل بعينه يدل على ان النفس علة للوجود
وايضا قوله لم نعلم ان يحقق الماهية وحدها كاف في تعينها هو علة التعين ممنوع فان ما ذكره من الدليل لا يقتضي
الا استلزام الوجود للتعين وذلك لا يوجب علية لجواز ان يكونا معلولي علة واحدة قوله فيكون للمادة
مدخل قلت جاز ان يكون الوجود المخصوص كافيا والمادة وقعت موافقة لذلك في الوجود ولا مدخل لها فيه
سلمنا ان لها مدخلا ما فيه لكن لم لا يكون مدخلها لمدخل العلل الفاعلية والغائية والصورية للماهية المتشخصة
فان الشخص لا يتحقق بدون الوجود الذي لا يتحقق بدونها وليس الكلام في شيء من هذه العلل للتشخص انما الكلام

في العلل الموجبة له بخصوصه ومدخلية المادة على الاطلاق لا يوجب ذلك قوله غير متناهية قلت
اذا جاز في العاشر ان يرتفع عمومها لتخصيص احدهما بالاخر يخصصان بنوع واحد كما في الخاصة المركبة لم لا يقع
حال المفرد للكلي الكلي في بعض الصور على نحو منع من التركيب الذي منه مطلقا وما ذكره لا يدفع هذا الاحتمال
قوله هو كثير موجود قلت فيه بحث فان الكثرة من الامور الاعتبارية عنده فكيف يكون الكثير هو الكثير
موجود خارجا وان اراد الوجود الذهني او الاعم فالكلي من حيث هو كلي يعرض التشخص الذهني او الاعم قوله
وكل شيء له وجود واحد قلت قد تقدم ان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس هو واحد فينتقض الكلية ويمكن
الجواب بان الكثرة يعرض الوحدة لا من حيث انه كثير فلا ينفك عن وحدة ما فلا ينتقض الكلية قوله
اذ كل احد يعرف قلت ان اراد انه يعرفهما بحسب حقيقتهما فممنوع وان اراد بحسب عارض فلم لا يلزم
بداهة حقيقتهما قوله في ان كلا منهما اعرف قلت الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان
والكليات لا يدركها العقل فالخيالي ليس من شانه ادراكها وان اريد الكثرة الخاصة بمحل مخصوص فالوحدة كذلك
اي الاعتبار ايضا لا يدركها العقل بل الخيال يخصص احدهما بالاعرفية عند احدهما دون الاخر لا وجه له
قوله ولزم التسلسل في الامور المترتبة قلت التسلسل ممنوع فان وحدة الوحدة نفسها
وبعبارة اخرى لم لا يجوز ان يكون الوحدة امرا موجودا ووحدة الوحدة امرا اعتباريا وينقطع التسلسل
بانقطاع الاعتبار قوله من المعقولات الثانية الى اخره قلت يصفه اما بالاولى والثانية اختراع
منه لا مستند قوله بل يبطل اولا الوحدات قلت لا نسلم ان الوحدة يبطل الكثرة بابطال واحد منها بل
يبقى الوحدات بانتفاء عللها ثم يلحق الوحدة بعد ذلك وقد يبقى الكثرة بانتفاء صورة العدد لا غير
ولا نسلم ان الضد يبطل الضد بل يبطل بانتفاء علته التي كانت موجبة له ويعقبه الضد الاخر على المحل الذي
حل فيه الضد الاول لوجود اسبابه الموجبة لوجوده وليس جعل الثاني مبطلا للاول اولى من كون الاول مانعا
من وجود الثاني فلا يمكن ابطاله حينئذ اياه اذ ابطاله لا يكون الا بعد وجوده ووجوده مانع محال لا يقال
ينبغي السؤال حينئذ لانه مبني على ان الضد يبطل لضده لانا نقول لا نسلم انه مبني عليه فان المستدل قال
الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد فقال السائل الوحدة المفروضة غير الوحدة التي هي ضد الكثرة يعني
معاقبة للكثرة على المحل فلا يلزم من عدم معاندة الوحدة المقومة للوحدة المعاقبة لان الوحدة مطلقا ليست معاقبة
الذي هو المطلوب سواء كان وقع في كلام السائل لفظ الابطال فقد اراد به المعاقبة على المحل قوله
وايضا لو جاز الطارئة قلت هذا ليس من تتمة الجواب بل دليل اخر على ان الوحدة ليست ضدا للكثرة لكنه
بعينه الدليل الاول من الدليلين الاولين فهو لا يتضمن ادنى ايضاح قوله فلا يكون محلا للوحدة الطارئة
الى اخره قلت لا يلزم من وجود عرض في محل بعد انعدام عرض اخر في محل اخر بانعدامه على ان لا يكون الاول
في نفسه ضدا للثاني فلو وجد البياض في محل بعد انعدام السواد الحاصل في محل اخر بانعدامه لا يوجب
ذلك ان لا يكون البياض ضدا للسواد نعم لو كان العرضان مع ذلك لا يتواردان على محل واحد اصلا لم يكونا
متضادين لكن ذلك في الوحدة والكثرة ممنوع بل لا بد من دليل على هذا مع انهما متواردان على محل واحد كالهيولى
المتصفة بهما على التعاقب الباقية معهما وكالعناصر الموصوفة قبل الامتزاج بالكثرة وبعده بالوحدة الى غير ذلك
من الصور لا يقال وحدة الهيولى كثرتها بالعرض وكثرة العناصر لم تبق في الممتزج بالفعل لانا نقول

كون الوحدة عرضية لا عرجهاعن كونها وحدة للهيولى والعناصر الموجودة بالفعل كانت محلا للكيفيات
مسافة بالطبع ثم عند الامتزاج صارت كلها محلا لكيفية واحدة هي المزاج **قوله** عارض للنسبتين والمفهوم
لهما قلت ليس بينهما نسبة الا المدبر فان المدبر من الامور الاضافية التي لا تعقل الا بين امرين
وليس من اللازم النفس نسبة اخرى سوى انها المدبر بل هي عين المدبر فجهة الاتحاد نوع لهما او جنس ولا يكون
المثال مطابقا لهذا القسم وان قال صدق المدبر عليهما مبنية على الاطلاق وذلك غير مفهوم المدبر
لانا نقول المدبر اخص من مطلق النسبة والخاص محمول على العام خارج عن مفهومه فيكون جهة الوحدة
عارضا احسن فجهة الوحدة المفهوم او عارض لا قسم ثالث ويمكن ان يجاب عنه بان المدبر سبب التعلق
الذي بين النفس والبدن وبين الملك والمدينة الذي بسببه حمل عليهما المدبر هذا المدبر دون غيره وهذه المدينة
دون غيرها والمسبب والسبب متباينان في الصدق فجهة الوحدة وهي المدبر ليست مقومة لجهة الكثرة
وهي المتعلقان ولا عارضة **قوله** الا على سبيل التجوز قلت بل على الحقيقة فان العارض
اصطلاح القوم المحمول على الشيء الخارج عن مفهومه والانسان في نفسه محمول على الكاتب وخارج عن
مفهوم الكاتب **قوله** والاول هو المقدار والثاني الجسم قلت ليس ذلك منحصرا في الجسم بل الهيولى
كذلك ايضا **قوله** فان تشابهت قلت كيف يجوز جعل هذا قسما مما تغاير فيه موضوع الوحدة وموضوع الكثرة
وما له اجزاء متشابهة او غير متشابهة موضوع لهما معا من حيثيتين وكذا الكلام في التقسيم الاخر لما قبل القسمة
ويمكن ان يجاب بان محل الكثرة من الاجزاء ومحل الوحدة من الجسم فمحلهما ليس واحدا لكن افراد النوع فانها
محل للكثرة والوحدة النوعية وكذلك غير النوع مما هو داخل تحت القسم الاول **قوله** بل من انعدام الاخر منهما
قلت انما يلزم ذلك ان لو لم يعقب الوجود الاخر بحيث لا يخلو عن الوجود ولا يلزم خلاف ذلك وان اراد بالرابع
انعدام الموجودين فلا يلزم منه المحذور الذي يعلم بان المحذور هو الموجود لا الوجود **قوله** وهو محال
قلت ممنوع وقد تقدم الكلام عليه في اول الكتاب **قوله** فان تقوميهما بها الى اخره قلت هذا الدليل
يدل ايضا على انه غير متناه من الوحدات في ماهيته بعينه فالاولى ان يقال الثلاثة مثلا ثلث وحدات
مع صورة التثليثية التي هي مبدا لخواصها والستة لا مدخل لصورة التثليثية فيها اذ يعقل بحققها دونها
وكذلك القول في جميع الاعداد التي يتوهم تركب الستة فيها فمعنى الاحاد الستة لم تركب الستة منها
ومن صورتها المنوعة لها والدليل المتقدم غير جار في الاحاد **قوله** ولا الاعداد الناقصة قلت ان اراد
بالاعداد الناقصة التي يمكن اعتبارها الاحاد التي في تلك الاعداد فهي اجزاء ذلك النوع من العدد
لا حواص وان اراد الاحاد مع الصورة المنوعة التي يصير بها ذلك العدد بالفعل وترتب اثارها عليه فهي
امور اعتبارية يجوز ان يعتبر العقل لحوق صورة الستة باحادها ولا يعتبر لحوق صورة الثلاثة لاحادها
فيمكن تحقق الستة دون تحقق الثلاثة فلا يكون الثلاثة لازمة لها **قوله** فلم لا يكون المراد بعينه
قلت انما يلزم ذلك ان لو حلول الرابعة في محلها حلول السريان لكنه ممنوع وايضا فالدليل يدل على نفي جميع
الاعراض الغير السارية في محالها المنقسمة فيها فيكون فاسدا مدلولا ايضا على نفي الصور النباتية والحيوانية
الحالة في العناصر **قوله** كيف يتصور عروضه لهما في الخارج قلت انهم يقولون ان الهيولى الحالة
الجسم شخص واحد في نفسها لا يزول تشخصها ابدا وانما يرد عليها التشخصات وهي الصورة المنوعة

حصل منها

فاذا قسمنا ذلك الجسم بقسمين وجعلنا احد القسمين في المشرق والقسم الاخر في المغرب لم يعدم شخص واحد بل
باق على شخصيته الاولى عند من ادا الهيولى لا يمنع زوال شخصيتها ولا يلزم انعدامها وكل حادث
له هيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى ولا يجوز عند من شخص واحد معين يصير في المشرق ونصفه في المغرب
ووقوع هذه المادة الساعة بينهما لا يقدح في شخصية ذلك الشخص الواحد بل لا يكون في العرض الذي
ذكرتموه مانع حرمته لا يقدح في تحقق شخصيته لا بد من بيانه العرف والاولى ان يقال بيان ان الوحدة
امر اعتباري والمؤلف من الاعتباري اعتباري ما انواع العدد اعتبارية **قوله** بالمضاف المشهوري
قلت تعريف المشهوري الوحدة المقيدة لعروضها يأتي جعل المخصص للوحدة المميز لها عن الوحدات الباقية
من المشهوري لان الكل ساحر عن جزئه فلا يكون مخصصا ومميزا لجزئه والصواب حمل من قبل المميز للوحدة
اضافتها الى ما يضاف اليه وذلك ليس من الوحدة المقيدة لعروضها **قوله** ولا في موضوع واحد قلت
هذا المخصص الضدين بل هو حاصل في جميع انواع التقابل فالمقيد لا يختص بدخول الضدين **قوله**
واسفا العمى قلت اللااعمى في حد نفسه من حيث هو له مفهوم وذلك المفهوم مقابل لمفهوم العمى حيث هو
سواء كان اسفاوه بعدم البصر او بغيره فالامع وقطع النظر عن المعصل المذكور لا مع الجهل يجد التقابل
بين مفهوم اللااعمى ومفهوم العمى وما عدا بيان **قوله** لان موضوع عدم اللازم ما هو الموضوع الملزوم
قلت ممنوع فقد يكون اللازم والملزوم عرضين في موضوع ثم موضوع عدم اللازم يكون غير ذلك الموضوع ايضا
مثاله الحركة المدورية لسخونة المحل فانهما في موضوع واحد لا يقال عدم اللازم قائم باللازم الملزوم
والملزوم قائم بالموضوع فيغاير المحل لانا نقول عدم الشيء ليس عدما مطلقا بل مضافا اليه والقيام انما
هو بالمحل الذي ينبغي عدم اللازم **قوله** في مادة الامكان فلا تناقض قلت صدق الدائمتين
موجب صدق الدائمة والمطلقة المخالفة التي هي نقيض الدائمة ولذلك المربوطتان والعرفيتان يستلزم
صدقهما صدق النقيضين وذلك محال فما ذكره غير صحيح **قوله** لجهتين مختلفتين قلت لم لا يكون الضد
الاول عنده واحدة مضادة الذاتي وذلك الضدين الاخرين ولا يكون في الاول جهات متكثرة يضاد بها
كل واحد حتى يلزم ما ذكرتموه **قوله** لان علة حاجة المعلول الى اخره قلت هذا الدليل يوجب احتياج
الى علة حالة البقاء الى العلة الموجبة له حتى يعدم بعدمها فلا يفيد المطلوب اللهم الا ان يكون الخصم يقول
جواز بقائه بعد انعدام العلة من غير استناد الى علة اصلا فينهض هذا الدليل عليه لا على ما ادعاه اولا
فان من الجائز ان يكون لشيء علتان مستقلتان على البدل وعند ارتفاع احدهما توجد الاخرى فلا يلزم
من انعدام العلة انعدام المعلول والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل
فانه لم يقم عليه دليل **قوله** يجب بحث عن احدهما غير مفهوم قلت لم لا يجوز ان يكون لو بحث يجب عنه
المعلول امرا حقيقيا هو عين العلة في العلة بالذات كما يقولون في علة واجب الوجود للعقل الاول انها عين
ذاته فحينئذ فلا نسلم ان مفهوم بحيث يجب عنه هذا غير مفهوم بحيث يجب عنه ذلك بل المفهوم واحد وهو
عين العلة ولم لا يجوز ان يكون بحيث يصدر عنها اثنان لذاتيهما وبما دفع الراغ الاتي ذلك **قوله** لا يلزم التسلسل
الى الخ قلت انه في المعنى الثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ومن المعلوم ان هذا المفهوم لا يمكن
تعقله دون تعقل المعلول فيكون اضافيا ولو لم يتقدم الوجود على المعلول لا ثاني كونها اضافيا كالاخا

عنه ظ

المقدم والمتأخر لانهما معا في العقل لا في الخارج اللهم الا ان يعني بها حالة حقيقية تعرض لها لاجل الاضافة
بحسب المنع حيث مثل هذه الحالة لعلة ما من العلل وليس هناك الا الامر الاضافي المتعقل لا غير قوله
من حيث انه يجب عنه ا لا يجب عنه ب قلت لا مانع ان يمنع ذلك ولم لا يجوز ان يجب عنه من حيثية واحدة
ما وقع النزاع الا في ذلك قوله ولا استحالة في كون الاضافات شروطا قلت الضرورة قاضية بان
ما لا يحقق له خارجا لا يكون شرطا لامر خارجي والعدميات التي يعبر بها شرطيتها لعدم العلم للفضا انما
هي كاشفة عن الشرط الوجودي وهو فيما نحن فيه شعاع الشمس الموجب للخسف على المشهد قوله فان كونه
مصدرا للثاني باعتبار الاول قلت هذا الجواب لا يدفع الاعتراض المذكور لان يعد من ان دليلكم على انه
لا يصدر عنه اثنان يدل على انه لا يصدر عنه اثنان بوسط او بغير وسط او احدهما بوسط والاخر بغير وسط
لان الدليل المذكور في الكل فانا نقول المصدرية لما دل اثنان او خارجيتان لاحدهما داخل والاخرى
خارج وتم الكلام بعينه والجواب المذكور لا يدفع النقض المذكور عن ذلك الدليل قوله لكن الواجب الغير
ممتنع ايضا اي بدون علة واجبة تجب بها قوله لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية قلت
هذا الكلام الطويل ليس بشرط لما ذكره المصنف ولا تقارب مراده فانه اشارة منه الى طريقة مشهورة لم
يتعرض لها لسبقه اليها احد وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لم يجب الشيء لا يمكن ان يعرض عنه وجود فالممكن
من حيث ذاته لا يمكن له وجود ولا يعرض عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة ~~من حيث ذاته لا يمكن~~
~~له وجود ولا يعرض عنه~~ لما كان في الوجود موجود فلابد من واجب لذاته قوله والا لزم تقدم الشيء
على نفسه قلت المنع الذي اورده السائل ما بقي حاله ولا ازاله الجواب المذكور فانه نقول لا نسلم
لزوم تقدم الشيء على نفسه من جهة واحدة بل الجهة مختلفة فان المتقدم هو مجموع الوجودات الخاصة والمتأخر
وجود مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع والمغايرة بينهما واضحة ثم ان هنا اشكالا على اصل الدليل بعد
الجواب عنه وهو انا لا نسلم ان مجموع العلل موجود متشخص يحتاج الى علة مشخصة واحدة بل موجودات متكثرة
يحتاج كل منها الى وجد ذلك حاصل في السلسلة واما المجموع من حيث هو مجموع فلا وجود له الا في العقل فقط لا بد
لنفي هذا الاحتمال من دليل قوله لان كل علة لا ينطبق في مرتبتها على معلولها الى غير النهاية
وطبقة متناهية من السلسلة المذكورة واجب قطعا واما في الجملة الغير المتناهية فممنوع بلوغها الى زيادة علة
على جميع المعلولات ولا نسلم لزوم الانقطاع وجوب التقدم والتأخر المذكور وهو ظاهر للمتأمل قوله
وكل جملة مسبوقة بعلة ان اراد كل جملة متناهية فيقوله لكون الجميع مسبوقا ممنوع وان اراد كل جملة متناهية
وغيرها ممنوع ولم يقم عليه دليل قوله فلزم التسلسل في الاشخاص قلت انما لزم التسلسل
ان لو كان كل شخص يقتضي ذلك لكنه ممنوع لجواز ان ينتهي الى شخص ضعيف لا يؤثر شخصا اخر قوله
وان كل شخص من الخاص قلت الكلية ممنوعة واي دليل دل عليها قوله الخامس ان كل شخص الحكم
كلية الحكم ممنوعة والاستقراء لا يفيد اليقين ذلك قوله ان الافعال الاختيارية لها مباد تعلم ذلك
برجوع الانسان الى نفسه وتأمل الافعال الواقعة منه اختيارا وكيفية وقوعها منه قوله وامتناع حصول
الامور الغير المتناهية قلت ممنوع فان النفوس الناطقة غير متناهية وهي حاصلة عند العدد بل ينبغي
ان يقال لامتناع خروج جميع حركات الكلي الى الفعل بحيث لا يبقى منه شيء بالقوة قوله فالمتحرك يتحرك

يتخلل بعد الارادة المتعلقة قلت المتخيل للمسافة ما كان يخ بقصد بها ثم قد لا يتوجه الى نهاياتها تماثل ذهوله
عن الحدود الواقعة في اثنائها لغفلته عنها او اشتغال نفسه بشاغل لمرض او خوف او غير ذلك من الشواغل وهذا
يجده الانسان من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية وايضا ما الذي تتوقف الحركة عليه اما ان يكون علم كل
واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او بعضها والاول يفضي الى تصور غير متناهية مرات غير متناهية لان
المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة
عدم ذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على جميع المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك
في بعض المسافة فليجز في كلها والا لزم الترجيح بلا مرجح قوله وكذلك ما يصدر عنها قلت ما الدليل على
ذلك كلها ولم لا يوجد صورة جاهزة بمادة تفعل بعد تحصلها بالمادة وبواسطتها وبعض افعالها لا يكون بواسطة
هذا ان اراد بالواسطة العلية في التاثير وان اراد التوقف الفعل على المادة في الجملة فذلك ظاهر لان الفاعل
هو الصورة موقوف عليها لكن لمنع اشتراط الوضع حينئذ لجواز ان يكون شرط التاثير ذا وضع والمعلول
ليس بذي وضع كالنفس المربوط وجودها بالمزاج البدني قوله بحسب الشدة لا بحسب الانقسام قلت انما الافتراق
المعاودة بحسب الشدة لا لعدم النهاية بحسب النهاية ولا يلزم من الاول والثاني فقد تقع حركتا شدة حركة
في سلسلتي الجسم الكبير والصغير كل حركة للصغير اشد من مقابلها في حركات الجسم الكبير فلا يكون حركات
الجسم الصغير غير متناهية في الشدة والذي لا يتصور فيه اللانهاية بحسب الشدة كما ذكره لا الفاقد بحسب
الشدة الى غير النهاية قوله بحسب العدة والمدة ضرورة ان الاشد اقل زمانا او اكثر عددا اما اذا تحرك
الكبير قطعة من المسافة في زمان فان حركة الصغير اسرع في تلك المسافة فان كان في ذلك الزمان بعينه فلا يلزم زيادة
العدة وان كان في بعض ذلك الزمان فلا يلزم نقصان المدة والمعدودان انهما غير متناهيين فلا يلزم عدم تناهي
الناقص والزائد ولم يلزم عدم انقطاع احدهما كما بعد قوله واعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص اخر
بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر قلت يخرج بهذا حلول اعراض المجردات فيها
قوله كان نسبتها الى جميع العوارض نسبة واحدة قلت ذلك ممنوع لا بد لذلك من دليل ومنقوض
بالسرعة الحالة في الحركة وليست حالة في السواد الحال في محل الحركة مع ان نسبة العوارض الى الحالين واحدة
لم لا يكون في المحلين كذلك قوله لانه يوجب ان لا يمتاز الانسان عن الواحد قلت انما يجب ذلك
ان لو كان التمييز بالمحل من جهة واحدة من جهاته واما اذا كان لكل منهما او لاحدهما تميز عن المحل والمحل
كل منهما بجهة اخرى فلا يلزم ما ذكره لكن لا نسلم ان الحال ليس كذلك بل لابد لنفي ذلك من دليل قوله
من حيث انهما صارا مجتمعين قلت فيتوقف تمام التالف على حصول الاجتماع بعينه لزم تقدم الشيء على
نفسه او مجتمعين باجتماع تعلقنا الكلام اليه ولزم التسلسل في اجتماعات مترتبة موجودة في الذهن وذلك محال
فانا البرهان القائم على استحالة مثل هذا التسلسل يعم الخارجي والذهني وان كان فيما بينهما الا من حيث
هما مجتمعين لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو المطلوب قوله لا يعقد وجودا متشخصا خارجيا قلت
ممنوع فانهم جوزوا تشخص الهيولى بالصورة المطلقة بمعنى انها فاعل لتشخصها فلم لا يجوز ان يكون فاعل
تشخص العرض مطلق الموضوع ايضا ويحفظ المطلق بتعاقب الاشخاص كما يرد في الصورة والهيولى
او يكون له اشباه لكن كل منها بدلا يوجب تشخصه فاذا زال احدهما لزوال سببه وحصل الاخر بحصول

سببه لتقي الشخص الثاني ولم نعلم ان المشخص هنا ليس مبهما بل كلما لحامل العينيات ويمكن الجواب عن هذا
الاخير بانه لا بد منه سواء دخل مستقلا على معلول واحد ولم يدفع بيرنا بالمال **قوله** فان الشخص المحتاج
في وجوده وتشخصه الى الحيز قلت اي طريق عن نفي ذلك فانه كما ان العرض لا يتصور وجود المشخص
دون موضوع لهما لذلك الحيز لا يمكن وجود المشخص دون الحيز فان قلنا انما يقطع الالف كاف في جانب
الجسم لاحتياج في حال من احواله وهي التحيز قلنا جاز ان يكون من العرض ايضا كذلك وهو الاحتياج في عرضيته
التي هي من لوازمه ادني جزء ذلك من اللوازم لا في وجوده وتشخصه فالفرقة المذكورة تحكم مع ان الدليل ذكرتم
على ان الموضوع متشخص للعرض فالمرتبة ان الحيز متشخص الجسم ومارد عليه مشترك **قوله** والجسم المفرد قابل
للانفصال قلت ممنوع لجواز تركب الاجسام كلها من الاجزاء الديمقراطيسية وهي اجسام بسائط لا تقبل
الانفصال خارجا **قوله** بحيث يلاقي الملاقاة قلت جاز ان يكون الملاقي محالا ويكون لابد من تحلل الخلاء بينهما
لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** والاول يقتضي الانقسام قلت ذلك ممنوع لجواز تحقق المماسات المختلفة
بالاطراف المختلفة هي اعراض قائمة بمحل بسيطة لا اجزاء حتى يلزم الانقسام **قوله** نصف كل واحد
منها على نصف الطرف قلت اللازم من هذا الدليل وما بعده تعدد المماسة وقد تقدم الكلام عليه في الوجه
الاول **قوله** والثالث يوجب سكون المتحرك الى اخره قلت من شرط صدق الاحساس ان يكون الذي يطلب
الاحساس به على حد يمكن القوة احساسه دركه فانه لو لم يكن كذلك كالاذان المتصوفة في الجو والاصوات
الخفية فانها لا القوى على ادراكها وعدم ادراكها لا يدل على عدمها فجاز ان يكون عدم الادراك لتفكك
والتكون والمصر بين حط الدائرة لتحاوز هذه الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لا لعدمه نفس الامر
قوله والنقطة حالة في الخط قلت الحالة التي يجب ان يشغل بوجوده كله او بعضه او لولا
ذلك لكان ثابتا لم يلا يكون حالا فيه بل نسبته اليه كنسبته الى غيره وذلك امر ضروري والنقطة ليست
شاغلة لكل الخط فيكون شاغلا لجزئه ويلزم عدم انقسامه لانه لو انقسم فالنقطة ان كانت شاغلة
لكله انقسمت ولبعضه يلزم منه الخلف وايضا ينقل الكلام اليه ويلزم عدم الانتهاء الى جزء يشغل
النقطة اياه فلا يكون شاغلا للكل ولا للبعض فلا يكون حالا فيه **قوله** ان الحركة لا وجود
لا وجود لها في الحال قلت لو لم يوجد الحركة في الحال والماضي كان حال الاستقبال يصير فلا وجود
للحركة ولا امصاحانه جميع الزمان وذلك محال بل الجواب ان ارادوا الزمان الحاضر الذي ينقسم خارجا
وينقسم وهما فلم يلزم من وجود الحركة فيه وجود جزء في المسافة غير منقسم وهما وذلك غير المطلوب وان ارادوا الذي
لا ينقسم اصلا فلا يلزم من نفي ان لا يكون للحركة وجود اصلا لجواز ان يكون موجودة في الحال بالتعبير الاول
ومن هذا اعلم الكلام على الدليل فانه هو بعينه **قوله** والثاني ممنوع الى اخره قلت الفاعل للحركة
علة الحركة عن الاول في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول فاذا حصل كونه الاول في الحيز
الثاني صدق عليه انه متحرك والحركة ستنتهي الا لكون الثاني في المكان الثاني فلا اثر ما قاله **قوله**
ولان ازدياد الحجم الى اخره قلت انه لم يلزم من ذلك كون نسبة المولف الى المولف نسبة الاحاد الى
الاحاد فان من الجائز ان يكون الازدياد فان من ~~الاحاد~~ الجائز ان يكون الازدياد بحسب الاوضاع
والسطان يحملان **قوله** لا يكون فيه قوة الاتصال والانفصال قلت لم لا يجوز ان يكون الاتصال

والانفصال لماهيتين بوجود اتصال واحد وانعدامه بالكلية ووجود اتصالين غير الاول بعد ان
لم يوجد واحد اخر غيرهما ويسلم ان هناك محل قابل بمعنى انه الاتصال والانفصال يرد ان عليه
ويتواردان في الحالين ودعوى الضرورة في ان الجسم عند الانفصال لا ينعدم بالكلية ممنوع لا يكفي في حصول
اليقين الذي لا يجوز حوله احتمال **قوله** ونقائه الامتداد قلت الامتداد الوحداني بعينه
ممنوع والاستدلال بعدم طريان التفرق فاسد لان الاعلام ذلك الامتداد الواحد قد يكون بزواله
ووجود واحد اخر اعظم او اصغر او مساو وقد يكون بزواله ووجود امتدادين عنده وهو اسم التفرق
فعلم انه لا يلزم من عدم التفرق نفاء الامتداد الوحداني والقسم الاول واقع في المقادير فانه يزول
مقدار واحد ويحدث واحد اعظم او اصغر فلم لا يجوز في الامتداد ذلك ويكون هو عين المقدار الجسم **قوله**
وما فيه قوة الانفصال قلت لا نسلم ان فيه قوة الانفصال بهذا المعنى بل بمعنى انه يقبل العدم بالكلية
ويوجد من ولعب المصور اثنان غيره ما ثاني بل انهما غير ما من محل ان طننا بالاتصال الجوهري **قوله**
يستلزم حدوث امتدادين قلت ممنوع لجواز ان يكون رفع ذلك الامتداد بوجود اخر اعظم منه
او اصغر او مساو لا بوجود متعدد **قوله** لم يكن لابد من مكان معين قلت ان اراد المعين واحدا من
المعينات بمعنى انه ان اتفق في هذا المكان سكن فيه وان اتفق في ذلك سكن فيه وكذلك في الثالث جاز ذكرهن
فلا يلزم كونه يطلبه عند الخروج عنه وان اراد واحدا بعينه لا غير ممنوع وايضا ان كان عدم تاثير ما هو فيه
بامر غريب فلا نسلم انه مع فرض خلوه عن كل تاثير غريب يكون موجودا فضلا عن ان يقتضي مكانا وان كان عدم
ان تاثير الفاعل في وجوده وتشخصه ليس تاثيرا غريبا لجاز ان يكون اقتضاء المكان المعين من الفاعل المختار ثم
تغير ذلك بعد الاختيار حيث ان الفاعل عنده مختار وهذان الاعتراضان واردان على الشكل **قوله**
او لو ما المثالي واحدا الى اخره قلت وذلك لا يقتضي كونه مكانا طبيعيا لانه اذا اخرج عن الذي اتفق
وجوده فيه بالقسر الى بعض امكنة اجزائه لا يخلو شيء منها الى مكانه لتساوي حيزها فيقع المكان الذي
رجع اليه وكذلك اذا دفع الى الثالث وهلم جرا وكونه قبل الفك وجوده في الاول منها لا يصير طبعا بحيث
يقتضي رجوعه اليه وذلك واضح فان ادعى ذلك مدع فعليه البيان واذا كفى مجرد اتفاق وجوده في المكان
في كونه طبيعيا فليكف في غيره ذلك ايضا **قوله** في القابل الواحد لا يكون مختلفا هذا انما يتم على تقدير ان
يكون القابل موجبا واما اذا كان مختارا فلم قلت ان الصورة المنوعة ليست فاعلة بالاختيار لكنها لزمت
شيئا واحدا من افعالها التي يمكنها ان تفعل خلافها باختيارها او يكون الفاعل هو الاول الذي هو عنده
مختار لا موجب **قوله** والا لاختلفت اثاره قلت وجعل بعض الاجزاء مركزا اي متعينا لذلك
لذلك وبعضها محيطا فعل مختلف ايضا **قوله** او المكان موجود الى اخره قلت الاشارة الامتداد
موهوم احداث المشير منتهية الى المشار اليه وحسه لم لا يجوز ان يكون المنتهى اليه موهوما ايضا ولم نسلم
ان المتحرك يقصد المكان فانه انما يقصد السمت الذي اخذ في الحركة فيه والجهة التي توجه اليها واما المكان
فلا بد لذلك من دليل **قوله** ويحصل الهواء في ذلك قلت ممنوع حكمهم بذلك لا يكون بحصول الهواء بل اطراف
ذلك الاناء بعينه وذلك يحتمل البعد والسطح الحاوي **قوله** البعد الثابت بين اطراف موجود اقلت
ان اراد وجوده وهما فصحيح ولا يستلزم وان اراد خارجا فممنوع **قوله** ولمنته فيه قلت وجوب ذلك
جزئيتين

بالحال

قوله ولا يكون متناهيا قلت لا لم لا يجوز حينئذ عدم تناهيه امر عليه باعتبار غير حقيقته ان يكون حقيقته كذلك
الاعتبار المعلوم لهم قوله وكل ما بين هذا الطرف قلت الكلية ممنوعة فان لقائل ان يقول بل بعض
ما بين هذا الطرف وهذا الطرف من هذا البعد الذي بين الطرفين وهذا البعد الآخر المنطبق على الاول الذي
هو بين هذين الطرفين ايضا قوله المداخل بين هذين البعدين قلت اذا جوزت تداخل الابعاد فالمطالب
كونها ابعادا فاي دليل دل على ان المادة مانعة من التداخل لا الاستقرار لا يفيد كلية الحكم قوله لو فرض
البعد موجودا كان ممتنعا قلت لم لا يجوز ان يقول الى لا احد ذلك ضروريا على ان البعد المجرد فلا يكون حجة ولا تم
الجواب قوله بالعرض بسبب البعد قلت ان سلم ذلك فالسبب فيه ضرورية مادة وهي لا تفرق على
ذلك قوله لو ثبت الخلاء ما دار تحرك الجسم فيه قلت لعل المانع من الحركة فيه لا لان الحركة اما عن المركز او الى
المركز او عليه ويكون ذلك يكون داخل المحدد وهو فرض خلاء خارج عن ذلك لما وقعت حركة لعدم تحدد الجهة فيه
وانحركا الى جهة لا محالة فيكون زمان حركة المعاوقة الى اخره قلت لم قلت انه يمكن وجود ملاء نسبة معاوقته
الى معاوقة آخر على اي نسبة فرض من النسب المعداة الواقعة بين الزمانين لا بد لهذه الكلية من دليل ولم لا
لا نقول بينا وان سلم جاز ان يكون المعاوقة على نسبة لا توثر الكثرة منها اصلا فان شخصا قويا ان حمل
ما بين من لو وضع عليها حبة خشخاش واحدة لا يوثر ذلك في اطاقته على حملها لمقابلة نسبته في الطاقة على الحمل
عند الانفراد والانضمام واحدة فلم لا يجوز ان يكون الحال في المعاوقة كذلك قوله ويمكن ان يقال ان الحركة
الى اخره قلت لا لم يكن عدم انقضائها منفردة عن السرعة والبطوء في الوجود الخارجي ان يكون الاقتضاء
بحسب السرعة والبطوء لجواز تلازمهما في الوجود لكن منهما نظرا الى ذاته مقتضيا فجاز ان يكون الحركة السريعة
لنفس كونها حركة تقتضي زمانا ولكونها سريعة تقتضي قدرا آخر من الزمان وما ذكرتم لا ينفي ذلك والجواب
ان يقال الحركة لو اقتضت زمانا معينا لما كان يمكن وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان لكن التالي باطل لان
نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ونصف الحركة حركة ايضا فتعين ان الحركة لكونها حركة لا تقتضي
زمانا معينا بل لعدم استقرارها وتدرجها تقتضي زمانا مطلقا والمعين من الزمان موجب من السرعة والبطوء فمنع
متى علم قوله والملا وراه والخلاء سواء قلت ان اردت انه قابل لذلك في الخارج فممنوع وان اردت في
الوهم فمسلم ولا ينفع وهو منقوض بما وراء العالم فانه يمكن ان يفرض فيه جسم من ذراع وجسم من ذراعين الى غير ذلك
فهو قابل لما ذكرتم مع ان ليس المقدر ملاء او متى كان ذلك مشتركا قوله في تحصيلها محتاجا قلت
ان اردت انه في كل حقائقها انواعا حقيقية لا تقبل بعد ذلك تحصيلا فصليا لم تحصيلا تشخصيا فذلك
ممنوع ولم لا يجوز ان يكون القيام بالذات فصلين او لازمي فصلين من عانها وبعد ذلك تلحق التشخصية ولئن اراد
استكمال حقائقها مطلقا فلا نضرنا ذلك لجواز استكمال حقائقها الجنسية قوله والجهة طرف
الامتداد قلت لم قلت ان لكل امتداد طرفا فان ذلك موقوف على تناهي الابعاد ولم يثبت بعد
ولو سلم فلا حاجة به الى الامتداد الا على عدم انقسامها لان الطرف غير منقسم لا محالة قوله اما جهة او الى
جهة قلت لم ان يقال لا نعدو ولا ذاك لا في جهة والقسمان اللذان ذكرتهما انما هما حالتي الجهة قوله
ولان الجهة مشار اليها قلت ان كان المفعول الا المرتبط من الاوسط والاكثر قوله لاما التفصيل
لكون موجودا قلت ان اردت انه محال ان يكون موجودا حالة الفصل فممنوع لجواز ان يوجد بعده اماني الحركة

او عند انتهائها كما انه اذا نقص الجلوس في مكان ولا يكون ذلك المكان اعني السطح الحاوي له موجودا
الا عند نهاية حركته واذا جاز ذلك فهذه الصورة فليجز في محل النزاع وان اردت انه يجب وجوده في الجملة فلا [illegible]
قوله لعدم اولوية تلك الحدود لم لا يكون الاولوية باعتبار عارض عرض لها لا لذاتها كأن يكون احديهما
على بعد من بعض الاخرى وبارادة الفاعل المختار فان ذلك عند المصنف واقع كما انه قوله ولا يتحدد به
البعد قلت لم لا يتحدد غاية البعد عنه بالاخرى منهما او لا بعد وراءه والبعد بان المحدد للجهة جسمان فجاز تحدد
احدهما بواحد والاخرى بالاخر فالاولى ان يقال لو تحدد بهما لكان سطح احدهما غاية القرب منه وغاية البعد من
الاخر فيكون جهة واحدة بعينها فوقا وسفلا باعتبارين فيكون الجهات اعتبارية لا حقيقية وقد بين ان الفوق
والسفل حقيقيان متخالفان طبعا قوله بعد تقرير الاصول الحكمية قلت هذه الاصول ليست محققة
عند المصنف لانه يقول بالفاعل المختار وجواز ترجيحه بارادته من غير مرجح وبحدوث العالم فكيف يبني عليها
مطلوبه قوله مستوفى في الرعة والبطوء قلت لم لم يجوز ان العناصر والفلك مما ذكرتم ولو لم يكن
كذلك فان بالمكان يجب توافق كلها في ذلك قلنا جاز تعدد القواسر وجاءتها في جهة التسخير فلا يلزم التوافق
او يكون العناصر واحد القواسر بدو كل واحد كان قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها قلت لم تحرك
بالاستقامة الى جهة واحدة بطبيعة ولا الاستدارة على منطقة لم يلزم توجها الى شيء واحد بعينه قوله
والكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة قلت كيف يكون ان واحدا وقد وجد كل منهما مع عدم الاخر فكيف يكون
ذلك الواحد هو اقتضاء المكان الطبيعي وكل منهما يعقل دون صاحبه ويوجد دون صاحبه فان اقتضاء المكان
يوجد حالة الحركة لا السكون وبالعكس وقد اعترفتم بان اقتضاء المكان لا احدهما واقتضاء الملزوم
غير اقتضاء اللازم قوله ولا يكون مركبة من اجسام مختلفة الطبع قلت لم لا يجوز ان المركب باعتبار الصورة
المنوعة للمركب ما لا يجب للبسائط باعتبار صورها المنوعة فلا يلزم من امتناع الحركة المستقيمة على المركب من حيث هو
مركب امتناعها على البسائط ولا من جوازها على البسائط جوازها على المركب من حيث هو قوله ميل صاعد
او هابط قلت الحرارة فلا توجب الميل الصاعد منها في الفلك والفلك ليس بحار فلا يلزم انتفاء
الحرارة عنه قوله فالخرق والالتئام قلت لا لم لا يجوز قبول مواد الاشكال لتمام ما ذكرتم وانهم يستدلون
على مغايرة الجسم التعليمي للجسم الطبيعي بانا اذا جعلنا كرة من شمع مكعبا فالجسم الطبيعي باق بعينه واتصاله بعينه
باق مع انعدام التعليمي الاول وحدوث غيره فالشكل يتغير من غير خرق وانفصال قوله فيكون قابلا
للحركة المستقيمة قلت لا لم لا يجوز ذلك لجواز انفصال احد الجزئين عن الاخر وحركته على الاستدارة لا على
الاستقامة قوله والتخلخل والتكاثف قلت اللازم قد يكون اعم فقد تخلق غلظه ولا الحرارة
بل باستعدادات اخر غير ذلك لا بد لنفي ذلك من دليل قوله ويكون شفافا لانها لا تحجب قلت
لا تأثير في ذلك للروح وايضا جاز ان يكون لها الوان لست في غاية الشدة فستر الصغر بما وراها ولا يستر الكثير منه
وما وراه وراهما فالفصل الثاني قوله ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين قلت جاز
ان يكون حال ما غاب عنا كالنار البسيطة التي عند الفلك والارض البسيطة التي عند المركز خاليا عن ذلك
في طرف الفعل والانفعال اي لا تخلو عن الكل قوله موضع الحرارة واليبوسة وهو النار قلت
جاز ان تخصيصها من بين الباقية بهما لا لاستيلاء [illegible] عالي الماء الموجود عندنا عن شدة الحرارة ان يكون ذلك

للمزج لا البسيط قوله انها بسائط قلت هذا موقوف على ان الصرف منها موجود ولم يقم دليل على ذلك
قوله لو بقيت لرؤيت قلت لعلها لم يبق نفسها بواسطة مفارقة الادخنة لها اولا لعز صهانة الهواء لصغر
اجزائها بحيث لم يدرك الحس وبهذا ايضا يمكن ان لا يرى في اختلاطها بالهواء البارد او الاطلال لاجزائها الكثرت
سورة حرارتها فلم يحرق فان سلم انها انقلبت فلم قلتم انها انقلبت الى الهواء لجواز ان يكون انقلبت الى اجزاء
ترابية بلا واسطة او الى جسم اخر غير الادخنة بان الحصر في الادخنة لم يثبت قوله وسدد الطرق التي يدخل منها
الهواء قلت لم لا يجوز ان يكون الهواء المنكب العنيف افاد الهواء سخونة عظيمة يسخن الكبريت سخونة قوية ما سعد
لافاضة الاحتراق عليه من واهب الصورة من غير مماسة نار كما ان السمائم اذا مرت بحيوان البعد دخونته من غير نار
فان السمائم اهوية متسخنة سخونة قوية لا غير واذا جاز ذلك في الانضاج والهوى لمجرد الملاقاة الغير المماسة فليجز
الاحراق بالملاقاة المستمرة لا بد لنفي ذلك من دليل قوله عاد الى مساواة الى الغرض قلت لا نسلم ان الماء يصير
حجرا لم لا يصحب الماء اجزاء ترابية او مركبة فيها قوة عاقدة تعقدها حجرا واما الماء فيسيل او يبخر قوله
بعد تحلل الابخرة قلت ذلك بسبب تلطف الاجزاء المائية وتصاعدها يسيرا لا بواسطة الانقلاب
والهواء المخالط للاجزاء المائية المتصعدة من الهواء المجاور للماء المسخن بسخونة قوله بان يصير اولا ملحا
قلت الاحراق بانفراده لا يوجب الملوحة وكذلك السخن فان الشيخ ابا علي نص في كتاب الشفا على ان سبب
الملح مخالطة الهواء المحترق بالمائية العذبة مخالطة باعتدال قوله يبرد بالماء قلت لعل الانشاق في الماء
بسورة برودة ذلك الجسم التي كانت صلبة لسورة الجمود فلما لطفت بالجملة زال جمودها كما يسيل الذهب عند اذابته
بالنار غايته ان الحلة مساك بوحدة لسيلانه لا زالة وفي الذهب الحلة لا على انحلالها سيلان [illegible] بزوالها
قوله فالنار الصرفة بالطريق الاولى قلت لم لا يجوز ان المادة التي عند الفلك من نوع هذه النار حتى يحتاج
في اللوازم وان سلم فلم قلت ان هذا المحسوس من المركبات التي عندنا لجواز ان يكون من خصوصيات المركب
لا بد لنفي ذلك من دليل قوله لا بها ان بقيت على حالها بامتزاجها قلت قد يقتضي صورة بعض المركبات
عدم الانفعال عن النار كما روي عن الحيوان الذي يسمى سمندر وعن [illegible] وحصول ذلك لا بد كله ما ذكرتم وايضا
قد يكون بسائطها اهل حرارة من اوساطها المجاورة الهواء او لعله تعاضد الحرارة التي من الاطراف كما في الوسط فلا
خالط اطرافها [illegible] قوي المزاج لا يقوى على احالته قوله اما حرارته فبالنسبة الى الماء الى الغير قلت
الذي [illegible] في اثبات انحصار العناصر في اربعة هو ما لزم من ازدواجات الكيفية الفعلية والانفعالية حتى لزم
ان الجسم الحار الرطب هو الهواء وهذا الممنوع ان يكون الجسم الحار الرطب نوعان نوع تحت النار ونوع فوقه
واتصالهم لم يقم دليل على انها الفلكيات من جهتنا لعل الكل [illegible] عدم الاحد قوله
فلا يكون [illegible] قلت الحالة في الشاهد كذلك فجاز ان يكون ذلك لخصوصية الشاهد المانع عن غرض
من المقتضي النوع قوله وهو طبقة واحدة قلت لم لا يفعل فيه كما يفعل في الارض والماء بان يخالط
الملاقي للارض منه مخالط باجزاء ارضية [illegible] والبرد عنه لصغرها والملاقي من الهواء
اجزاء هوائية لذلك والمتوسط بسيط او قريب من البسائط قوله وهو ظاهر فقط قلت هذا الترجيح
غير مجوز من اصل [illegible] عليه قوله بمنزلة كرة واحدة قلت ولم كان كذلك وعدم [illegible] مركز كل منهما مركز
العالم [illegible] الذي فيه الماء احق وابعد عن المركز قوله ولم يسخن [illegible]

فان البرد الذي يحس عنها احيانا جاز ان يكون لتاثير سبب غير [illegible] عنه قوله اذ كانت سفلية قلت انما كان
لو تم ما ذكرتم من الادلة ان لو لم يكن حركتها بالقياس اليهما حركة ذلك الحيز بطبعه حد الانتقال الكل
الثقل فيكون الحال بالخلاف لا [illegible] هذا لا يمتنع في الصعود واما الهبوط فجاز استعداد الطوالي
صورة كلية الارض قوله على خط واحد الى الغرض قلت هذه الدلائل تقتضي ان لا يكون من الركن
ملاحظا للحس بان المركز لا على تطابق المركزين حقيقة قوله على ذلك ظهور النصف
قلت هذا دليل على ان مركز الارض مائل عن مركز العالم الى سمت الرجل بقدر نصف قطر الارض حتى
نظر النصف فان الافق الحسي منطبق على الافق الحقيقي بحسب الاسفال لما كانت الارض لا قدر محسوس
لها بالقياس الى فلك البروج لم يوجب قدر نصف قطرها تفاوت ومنع عن الاحساس بالنصف [illegible] فيقول
وذلك لكونها لا قدر لها في الحس لا الانطباق مركزها ولو فرض مركزها احط وارفع من مركز البروج لم يضر ذلك
ايضا قوله والحق ان الفاعل الى اخره قلت انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية
من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يمكن الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فنقول
فعل كل كيفية في مادة الاخرى اما حال فعل كيفية المادة الاخرى او قبله او بعده فان الاول يلزم
كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما وان كان الثاني كانت كيفية المادة الاخرى مؤثرة في المادة الاولى
بعد انعدامها وان كان الثالث كانت كيفية المادة الاولى مؤثرة في المادة الاخرى بعد انعدامها لانه لا يعقل
ان فعال الفاعل من واهب الصور واجتماع العناصر على صرافة كيفياتها منصرفة متماسة بعد تمام
زوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية واقعة بينها اما على حاق الوسط او مائل الى احدهما على حسب
احداد البسائط قوله وهو صورة [illegible] عادية قلت اي دليل على ان المعادن والنبات
[illegible] والحركة لهما وان المعدن لا [illegible] لا يدل على عدم الوجود قوله
مساوي النسبة قلت التساوي المذكور ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل المتفاوتات اجتماع وتركيب
يلزم من خصوصيته ما هو في المادة او احادا دون مادة اخرى كما ذكره مصنف [illegible] شرح الاشارات
في اختصاص [illegible] الكواكب بجانب الفلك دون جانب او يكون المعاون فاعلا مختارا يفعل ما يشاء
قوله غير متناه قلت الاجزاء التي يحلل بسببها المزاج هي الاجزاء الخارجية وتلك متناهية واما الاجزاء
الوهمية وان كانت غير متناهية فانحلالها لا يوجب انحلالا في المزاج خارج [illegible] قوله والا لزم
الخلاء قلت لا يجوز ان يكون [illegible] اخر معتدل ويكون فيه قسرا او يتحلل بعض البسائط فيملاه
لضرورة الخلاء لا لانه مكان له قوله لم لا يرجح [illegible] لصورة [illegible] عليها ولم لا يكون العلل
المفارقة او للفاعل المختار [illegible] قوله [illegible] جاز ان يرد الاجزاء الحارة والباردة معا
[illegible] الى الاجزاء الرطبة واليابسة [illegible] المركبة على الاربعة
قوله غير متناه قلت لا نسلم [illegible] لما اللازم ان يكون [illegible] الابعاد [illegible] على كل حد بعد
مناسب [illegible] ذلك الحد [illegible] الى غير النهاية قوله وهو قولنا ان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة
قلت لم قلتم ان ذلك حد [illegible] لو كان الداخل فيه ذاتيات وهو ممنوع لجواز ان يكون خواصا عاما
مختلفة قوله فان كان لا اول [illegible] ساكنا الى اخره قلت لو خرج العالم الجسماني كله متحركا الا الاستقامة

ادبا الاستدارة حركة واحدة بل يختلف لوضع مع انه متحرك قوله لا استحالة الفصل قلت الفصل القيم
المستمر الى استتباع وجود ملزم مستمر ممنوع الاستحالة ولا معنى للاتحاد الادراك لا استتباع قوله
ولا انا شاهد في الفلك انه قلت لم لا يكون بعض الاجسام لغاية عاد المرات سكون ويكون ... كلامه
بعضهم الى ان المجدد دائر السكون والحركة الموهومة منسوبة الى غيره قوله ويكون مجموع الحركات التي لا اول
لها الى اخره قلت مر من ذلك التطبيق فان كان كلام يكون على برهان التطبيق فليورده حتى ينظر فيه فلعل
لم يجوا اما قوله اجيب بان نوع الحركة باق الى اخره قلت الحركة ان اخذت بمعنى القطع فالحركات المطلقة
على اجزاء المسافة افرادها الاخر باتها ولا يلزم من حدوث شيء منها حدوث الكل وان اخذت بمعنى التوسط بين المبدأ
والمنتهى فمطلق التوسط بين مبدأ ومنتهى لا ينفك بدون مبدأ ومنتهى ينقطع التوسط عنه قوله
لا ان جزئيات الحركة لا توجد معا قلت لا يتوقف التطبيق على الوجود معا في احدهما فان تلك الاعمال في حد نفسها
يمثل لها في ذاتها ان يطبق على الاحاد ويتم الكلام اذا جعل الحوادث السابقة لا يلزم ان يكون لها ما انظر الى
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الخارجي والوهمي احد الامرين قوله ولعل لسائل ان يقول ادلى انه
الى اخره قلت هذا الجواب انما تم ان لو اجاز السائل شق الترديد ان جميع الامور المعتبرة في المؤثر
حاصلة في الازل حتى يلزم التخلف لكنه اختار ذلك بل اختار الشق الاخر من ذلك وان ذلك الامر الذي يتوقف
عليه التأثير ولشرع الاول شيء مع ابتداء الزمان فان قال السائل اذا الزمان لما كان حادثا احتاج الى مرجح حادث
عند حدوثه فطنا العاقل عند اختيار ولم ان يرجح بلا مرجح ولعل قول المصنف للمختار يرجح احد مقدوريه بلا امر
اشار منه الى هذا المعنى فيكون تتمة الدليل الاول لا دليل مستأنف ويحتمل ان يكون اشارة اليهما معا قوله
او الجوهر شرط في وجود العرض قلت ذلك ممنوع بل العرض شروط لمحله وجاز ان يكون العاد الاول بعض
صفاته مع بعض الى ذلك انه لم يرجح لكونه فاعلا قابلا من جهة واحدة لتم الدليل قوله ولعل ابن يقول
على تقدير كونه موجبا قلت البرهان على كونه واحدا من جميع جهاته انه مبدأ اول وما فيه تركيب مع يكون له
مبدأ اهل الحق والوجود المطلق انما عرض له في العقل ان لو كان زائدا جارية التعقل بعدم وهو ممنوع بل
باطل قوله بما هو عليه من الوضع قلت لم لا يحتمل الجملة صورة منوعة لا تشارك الكل جزءه فيها كما
ان كرة لا تشارك جزءه الكل فيها ويكون تلك الصورة المنوعة مقتضية لوضع معين لا تفارقه قوله
موجبات لكن قلت اللتي اثبته جواز ان يكون في طباعها ميل لا يلزم من جواز الشيء وجود مبدأه بل جواز لا فر
قوله فيكون قسريا قلت تبعض بالحركة العرض قوله لان كل ما يرجح اليه قلت ينتقض الدليل
بحركات النبض وحركات النبات الى جهات شتى مع انها طبيعة لا التعبير الذي ينسب الى الطبع قوله
ما لا ارادة له في ذاته قلت قد قال قبيل هذا ان مبدأ الحركة اما خارج عن المتحرك او غير خارج وغير الخارج
ذاتي فالحركة بمعنى الذات فان تسلل الذات يقتضي الحركة بواسطة امور متجددة متعاقبة عليها
فلتكن الحركة كالارادة اثبتنا قلنا فما توصل اليه بالحركة كذلك فلا يكون كالارادة اثبتنا ايضا قوله لا بد للمتحرك
عرض قلت ممنوع لا بد له من دليل غايته انا وجدنا حركاتنا الارادية كذلك ولا يلزم من ذلك كون كل متحرك
بالارادة بهذه المثابة قوله والاعراض الحسية لا تخرج عن هذين قلت ذلك ممنوع لا بد له من دليل
قوله بحصان الجسم قلت الاختصاص ممنوع قوله والاجرام السماوية لا تعرف الى اخره قلت

احصار الانفعالات الممكنة في هذه الامور ممنوع لا بد له من دليل قوله والاولى الثالث الى اخره
قلت لم لا يكون للسائل كمال الانس للعالي يستفيد منه وان كان كمال العالي اكثر قوله اذ لا يحصل لم يمن
طلبه قلت لم لا يحصل على التدرج كما في الشبه وحينئذ لا ينقطع الحركة قوله والا لانقطعت
قلت جاز ان يكون لذلك العقل عدة من الكمالات فيتشبه بكل واحد منها بكمال اخر فلا يلزم الانفكاك المذكور
قوله على الاجتماع والمانع النفس قلت لم لا يجوز ان يكون القاسر غيرها كالصورة المنوعة المدنية
او غيرها واي دليل نص على ذلك قوله مغايرة للمزاج لان المزاج ... قلت انما لم ... ان ... القاسر
في كل مزاج مزاج اخر لعناصر العلل قسرها على الاجتماع مزاج الوالدة هلم جرا قوله كالصاعد الى موضع قلت
المانع من الصعود ثقل الاجزاء لا امتزاجها فانه كيفية من جنس الحرارة والبرودة وذلك لا يمنع عن الصعود
قوله ويعقل عدديته وعن اعضائه قلت لا نسلم انه يعقل عن الاجزاء الاصلية الجسمانية التي هي جزئية
فانها عبارة عن ذاته عند او المعقول عنها انما هو الاجزاء الفضلية وهي الاعراض قوله انه هل الامور
مدرك قلت لا نسلم ان الاجزاء الاصلية الجسمانية مدرك وانما مدرك الفضلية لا غير قوله اي الصورة
العقلية المطبوعة فيها الى اخره قلت هذا مبني على ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم المساوية في تمام
الماهية ولم يقم دليل على ذلك فان من الجائز ان يكون العلم باشراق على النفس اي انكشاف الاشياء لها دون صورة
فيها وان كان بحصول صورة جاز ان لا يكون مساوية في تمام الماهية بل كنقش الفرس على الجدار وحينئذ فنقول
ما هذه الصورة صورة مشتركة وعدد لا تمو ولا يلزم عدم كليه ذلك المعنى من اختصاص الصورة بمقدار بالعرض
قوله ولا يكون ملائما لما ليس له ذلك قلت لم لا يجوز ملائما في حد ذاته المعروضة للعوارض التي لا تمنع غواشيها
فان الطبيعي موجود في ضمن الجزئيات وهو في حد ذاته مطابق لكثيرين ولا يمنعه ما عرض له عن مقتضى ذاته
قوله لا بد فيها من واحد بالفعل قلت ان اراد واحدا حقيقيا لا تركيب في ذاته فممنوع لجواز ان يكون كل كثرة
تنحل الى اعداد اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اعتبار تحليل الاجزاء وما يحلل لا ينقطع عند جزء لا تركيب فيه وان اراد
واحدا غير حقيقي فلا يفيد قوله انما توجب انفصال الحال الى اخره قلت هذا دعوى مجردة عن الدليل
من حيث هو ذلك العاقل قلت لا بد لذلك من دليل يدل على الحكم والمنع بالمرة قوله والقوى الحالة
للمادة لا تدرك ذاتها قلت ممنوع ان كل قوة مقارنة كذلك والاستقراء لا يفيد اليقين قوله
ولا ينطبع فيها الكليات قلت هذه المقدمة وقد تقدم في الدليل سنده قوله والجواب عن الاول
ان ماهية الشيء عبارة عما حصل في العقل قلت هذا مجرد دعوى خالية عن الدليل فلا تفيد المطلوب
وان اراد به يعني الماهية ما حصل في العقل من ذلك الشيء فلا نسلم ان ماهية الشيء بهذا المعنى غير في حد نفسه
قوله اجيب بان هذا النوع من الحلول امر لا ... لحلول ليس المقارنة مطلقا بل حلول مع كون
... الضابان الرعشة مع انها مقارنة للجسم المتحرك لمقارنتها للحركة للمقارنة لها الرعشة ناعتة للحركة
وليست ناعتة للجسم فتقال حركة مرتعشة ولا يقال جسم مرتعش والفرس يكون احد المقارنين ناعتا للشيء والاخر
غير ناعت يكفي في الفرق فلا بد من اجتماع المثلين من كل وجه قوله ولقائل ان يقول لم لا يجوز الواحد الى اخره
قلت ممنوع فان ما ذكروه في حدها جاز ان يكون عرضا لانواع مختلفة بحسب ان انه تمام حقيقة كل الافراد

قوله امتنع تعقلها قلت لم لا يجوز ان يكون هناك مرجح خارج عن النوع قوله اي لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة الى اخره قلنا الكلية ممنوعة بعد كون بعض الاشخاص من يعلم بحدس نفسه خلاف ذلك

قوله كل منها بما اتصف به الاخر قلت ان اراد اتصاف كل منهما بجميع ما اتصف به الاخر بدنا كان او نفسانيا فهو ممنوع لجواز ان يكون مزاج بدن احدهما يقتضي صفة بدنية ليست للاخر وان اراد جميع ما اتصف به الاخر من العوارض النفسانية فلا نسلم انه باطل في جميع الاشخاص المفروضة لجواز وجود شخص في الدهر ذكر ذلك

قوله بل انما هي ذات اله الحكيم الى اخره قلت لم قلتم ان بقاها بعد وجودها غير مشروط بشرط بدونها لا بد ان يكون دليل قوله والا لكان كل باق بعد الفساد قلت الكلية ممنوعة لجواز ان يكون البقاء الفعل مقولا على افراد بعضها غير قوة الفساد وبعضها غيره كالوجود مقول على افراد بعضها عين الواجب لذاته وبعضها غيره وحينئذ لم يلزم من اتحاد فعل البقاء وقوة الفساد في صورة فرض كل باق بعد الفساد

قوله جوهر مباين والنفس من حيث انها مدبرة مباينة ايضا فان المجرد لا يتصور ان يتصف بصفة ما غير مجردة فلا يكون البدن علاقة الا كان قوله فكانت هي النفس قلت ذلك ممنوع فانه ليس كل حاصل بذاته هو النفس لم لا يجوز وليس النفس الا المشار اليه بانا التي كان مدبرا للبدن التي فارقه وجاز ان يكون له جوهر مدرك كما كان الكل مدركا قوله ومع هذا فالمطلوب حاصل الى اخره غير مسلم لان المطلوب ان المشار اليه بانا التي كان مدبرا للبدن فارقة باق لان جوهرا ما في عالم الابداع باقيا قوله والثاني لم يجز ان يكون باقية لما نعيها الى اخره الصاحب سلمه لان ملك الهيولى بعدما الصورة التي كانت بها ملك النفس بعينها تصورت بصورة اخرى وصارت نوعا اخر من المجردات فالنفس الباقية في ضمن هذا النوع لم تغنها وهو الصورة الثانية وليس ذلك من المطلوب وانما كان المطلوب بقاء النفس الاولى التي فسدت وهو ليس بحاصل قوله ولذلك المرط ليس الحدوث البدن قلت حصر الشرط في ذلك ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس نفسا موجودة مدبرة له فانها في حالة كما لم ذلك الاستعداد قوله من جهة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون بحسب الفاعل وتوكيلها انه لو كان الفاعل واحدا لما ذكر لكنه ممنوع قوله وتشبه في النفس الى الاتحاد قلت لا نسلم عدم الانقسام في الالة الانقسام في النفس لجواز انقسامها في مجرد اخر ملحوظة النفس فيه حاصلة كما يدرك ما ينتزع انتزاعا من الجزئيات ويدرك الشيء المجرد التفاتها الى ذلك التي تنتزع عن صورة لاني النفس ولاني غيرها كما يدرك ما في الالة بمجرد التفاتها اليه من حصول صورة فيها ملاحظتها لما ليس له قلت لم لا يكون ملاحظة لعروض هذه الاعراض من حيث هو اهي حيث اتصافها بالاعراض

قوله وبها العادية والنابتة الى اخره قلت نعدد هذه القوى في احكامها المذكورة في تضاعيف مباحثها بما لا يمكن لعرابته وانها مبنية على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواحد موجب فانا اذا قلنا بالمختار جاز ان يكون الكل فعلا لا فعل القوى ولو جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز صدور جميع هذه الافاعيل من قوة واحدة فعلم ان هذا الميعاد من الكلام من الامتاع اصول الفلاسفة لا على اصول المتكلمين قوله جرح من السمن قلت

المسن جرح لعرابه في الافطار الملاءمة ان السمن

لا بد في طول العضو ان يكون الجزء المذكور مستندا كما قوله وليس مقصورا على الامور المقارنة قلت فان الكيفية نفسها لا انقسام لها كيفية ويقال لها عدد قوله وهو متصل ومنفصل الى اخره قلت الحد نهاية والنهاية لا يعرض لا يعرض انفصال فاذا عرض الانفصال كان هناك قطعتان مفروضتان لكل منهما نهاية مفروضة فلا يكون هناك حد واحد بل حدان ينطبق احدهما على صاحبه قوله والكم المتصل الغير القار الى اخره قلت ان كان يوجد شيء من اجزائه فيلزم اتصال الموجود بالمعدوم وذلك يمتنع انطباق وان لم يوجد شيء منها كان المعدوم متصلا بالمعدوم وذلك ايضا محال اللهم ان يعتبر اتصالها في الخيال وحينئذ من قبيل الفساد الذات لا امتناع اجزائه كلها في الخيال والسبب المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة قلت ذلك ممنوع بان الهيولى لو فرضناها خالية عن المقادير لجاز حلول مقدار او مقادير فيها بعد الحلول لانفكاك الحلول عن المقادير يوجب الحلول عن الصورة الجسمية لان نفي اللازم يقتضي نفي الملزوم ومع انتفاء الصورة الجسمية تصير الهيولى غير ذات وضع فلا تقبل المقادير التي لها وضع لا بالفعل ولو سلم ذلك لزم منه كون الصورة الجسمية هي المعدة لا المقدار قوله بعض انواعه متقوم بالعض قلت ذلك غير صحيح فان العدد متقوم بالوحدات التي فيه لا بالاعداد التي اقل اذ فصلها المحصلة بعد دونها الممتنعة لخواصها لا مدخل لها في تحقق ماهية العدد الاكثر قوله ولا تعال خط اشد من خط قلت ممنوع انه لا يقال خاصة لو قيل للذراع في الخط اشد في خطيته من نصف الذراع فان زيادته عليه في الطول لا بزيادة في نفس الخطية لما ان بعالي قوله لما اخلف معنى الجوهرية قلت نفي التالي ممنوع ولم يذكر عليه دليلا والانقلاب عليها من الاوصاف والمعروفات التي لم يعتبر فيها الجوهرية لا اسلم انها مقولة في جواب ما هو لم لا يكون من قبيل الخواص قوله بعينها فانه قلت للمانع ان يمنع ذلك ولم لا يكون المعادن من جملة مشخصاتها قوله ولا خط فيها بالفعل الى اخره قلت عابه ما لزم من ذلك ان الخط ليس مقوما لطبيعة مطلق الجسم ولا يلزم منه كونه عرضا لجواز تقومه للاجسام ذوات الخطوط لا الاشكال الكرية ما لا خط فيه بالفعل قوله والمفتقر الى الموضوع عرض قلت الشخص الانساني من حيث هو شخص مفتقر الى الشخص الذي صار به شخصا ولاني من اشخاص الانسان بعرض وانما يكون عرضا ان لو افتقر الى موضوع وليس هاهنا عرض قائم لا بغيره قوله والاطراف ينتهي بها قلت مع ان هناك شيء زائد على الجسم ينتهي الجسم بل الجسم بذاته ينتهي الى حد ما ثم لا يبقى ممتدا بل ينقطع وينتهي بنفسه لا بامر زائد قوله احدها السطح قلت ان اراد انه موجود في الخارج زائد على نفس الجسم ممنوع تحققه وان اراد به امرا اعتباريا فلا يفيد قوله بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة قلت ينقض بالحركة ولانه مما اقتضاها القسمة فان ذلك بالذات لا الزمان الذي هو مقدارها وان لم يلزم من ذلك لها لذاتها انتفت خاصة الكم وهي قبول القسمة قوله استعدادا انفعاليا قلت الحصر فيهما غير واضح لا بد له من دليل قوله فانها المتوسطة متوسطا قلت التوسط ممنوع فان الخشونة والملاسة قد يحسان باللمس مع اعتدال الفاعلين والمنفعلين والكيفية المتوسطة من الرابع ملموسة وغير منتسبة الى احدها قوله فيكون ان من الكيفيات الاستعدادية قلت كل من الرطوبة واللين مهيء لمحل الانفعال وكل من اليبوسة والصلابة فهي مهيئة لمحل اللاانفعال فلم كان الاول من الكيفيات المحسوسة والثاني من الاستعدادية قوله معرفة تلك القوى قلت انما يصح ذلك

ان لو سلنا ان الافلاك تنتهي مما يلينا بفلك القمر وذلك ثبت والذي ذهب اليه اصحاب الارصاد
بناء على الوجدان وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قوله في اكثر المسافة الممتدة قلت هذا مبني
على ان مكاني الهواء والنار اعظم مساحة من مكاني الماء والارض ولم يقم على ذلك دليل قوله كانت الارض
سابقة قلت لو فرضت الارض والهواء عند مقعر النار وخليا وطبعهما لتحركا الى المركز وكانت الارض
سابقة وكان الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك قوله في اكثر المسافة قلت هذا ايضا موقوف على ان ما بين مركز
الارض ومحدب الماء اطول مما بين محدب الماء ومقعر النار وذلك غير معلوم ايضا وهو ذكر في النقل
الاضافي ان الثاني اطول من الاول مع ان كل منهما من صاحبه فيكون اطول من نفسه قوله
كانت النار سابقة قلت لو كانت النار والماء عند المركز وخليا وطبيعتهما تحركا الى جهة المحيط وكانت النار
سابقة الى المحيط وكان يجب ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك قوله وهو طبيعي وقسري الى اخره
قلت ان اراد بالقاسر الخارج كل مؤثر خارج عن الجسم سواء كان فارقا او لا دخل الميل العرضي في القسري
وان اراد الخارج المفارق كما هو المشهور بقي قسم اخر من الميل العرضي قوله وذلك الاثر هو الميل
قلت جاز ان يصدر عن الطبيعة امر اختلفا فليكن ذلك هو الحركة اذ المانع فاذا ارتفع وان لم يكن فلا يصدر
الميل عنها لا حلاف بالشدة والضعف علم ولم اذ ذلك هو الميل لجواز ان يكون امرا اخر ملزوما له او لازما
قوله الى زمان الميل قلت لا نسلم ان يوجد جسم مثله على النسبة المذكورة مكانا وان سلم جاز ان يكون
بيله من القلة بحد لا يمكن له تاثير اصلا فان واحدا من القمح كيف جسما لا يمكن ان يؤثر فيه شيء من الحركة وحينئذ لا يمتنع
تساوي ذي الميل وفاقده قوله وهي التي يكون مبصرة او لا الى اخره قلت المعقول من المبصر هو
ان لا موقوف ابصاره على ابصار غيره وابصار غيره موقوف على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير وان اللون موقوف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره قوله في غاية السواد قلت ممنوع وانما يكون كذلك لو كان منفردا وعند
اجتماعه مع غيره تدركان معا لحصول في الحس المشترك صورة مركبة منهما قوله والحق ان اختلاف الالوان الى اخره
قلت المدرك في الضوء الشديد والمدرك في الضوء الضعيف هو بعينه ذلك اللون مع لون ضعيف ولكن
مجموع ما يصل الى الحس المشترك في الاول اوضح واتم من المجموع الواصل اليه في الثاني وهو بينت النفس ان اللون
في الاول اشد منه في الثاني وذلك بعينه ذلك وتاملته بالملاشاة فيما يميز اللون عن الضوء مثبتا وعلم ان اللون فيهما
واحد والمختلف هو الضوء قوله والاذلة المتفاوت قلت لم لا يجوز ان يتفاوت في السواد انتهى وتقول
التشكيل على دوائر الاذياد وعند المعولب التشكل لا يدوان يكون عارضا بل لا اولى ان يقال السواد
التي يحل على جهات الشدة مدرزي شيئا في محل اخر لكن المقول في غير ذلك الحل يكون ذلك الحد كلها لا ان الا رادا
تعصيا قوله لان سببه المامية وذاتيا تها الى اخره قلت هذا الدليل بعينه قائم في الخارجي وذلك بان
نقول نسبة الخارج الى جميع جزئياته على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان حقيقتها ذهنا وخارجا تصوره
بدونه ولا يوجد شيء منها الا بعد ذلك فانه لا يعلم على الماهية ودا باهاد متناد لا يجنبا فلا يكون الخارجي النسبة
الى شيء منها اقرب ما في اليه اسد فان منع اختلاف الاحوال المعدة لذلك كان المنع مشتركا وجزائه ها هنا
قوله لان اختلاف اللوازم الى اخره قلت المقول الثلث كل معنى واحد له جزئيات متساوية في مفهومها
فلا يلزم المعنى الكلي الذاتي الواحد ولعاقب جزئيات عليها وحينئذ لا يلزم اختلاف العوارض النوع قوله اذ كان

قلت لا نسلم الملازمة لجواز ان سقط ثقل هذا الجسم اللطيف على الاجسام الاخر موجب لظهوره
لحس البصر وهو طاهر للحس نفسه والاجسام المانعة هي التي لا يمكن طاهرة الحس نفسها قوله
عند حصول الضوء فيه قلت جاز ان يكون بعض افراد الضوء عرضا وبعضها افراد جسما فما يظهر في بعض الاجسام
المشف يكون من قبيل الاول ولا امر الداخل وما يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة يكون من قبيل الثاني
ولا ازداد في الحجم اذ ازداد بظهر الحس لغاية لطفه قوله لصور الشمس فانه عرض قائم بها الى اخره قلت
ما اشتهر دليل على انه يحلوا اينا فانا بل هو مجرد توهم منكم ولو وجود نحو زان هذا الضوء المشاهد الاستزاد
يعدم ويوجد بدله انا فانا الحادث في الجسم المتحرك ذلك بعينه ادراك عند الغفلة في هذا الحال بينهما
قوله والظلمة عبارة عن عدم الضوء قلت ان اصطلحتم على ان مرادكم بالظلمة ذلك فلا مشاحة
في الاصطلاح لكن النزاع في الحالة المدركة بالجسم عند كونه غير مضيء بل هي حالة موجودة في الخارج منبسطة
على الجسم مضادة للضوء وليس مساك لا اعلام الضوء وما يحصل عند البصر جميعه امر يحلى بحملة سواد عند
عدم الابصار كما اذا نظرت في الماء الصافي العميق الذي لا يلائه معره وكذا اذا اطبق عينيه وان ادعيتم ان الظلمة
المدركة في الواقع هي الامر الثاني من الامرين فيحتاجون له الى دليل فانه ليس بين بذاته قوله ولا يحتاج
ان يكون قلت ممنوع لا بد له من دليل قوله عن مادة التخالف قلت غاية ما لزم بعد تسليم المقدمات
ان الجسمية مغايرة للاصوات ولا يلزم من ذلك انه لا يمكن الاصوات حلها او بعضها من جزئيات الجسم فإن الانسان
مثلا مغاير للجسم وهو جزئي له قوله ولان الاجسام مبصرة قلت ان ادعى كل الاجسام مبصرة
فهو ممنوع فان الشفاف منها كالافلاك غير مبصر وان ادعى البعض فسلم لكن المنتج يكون جزئيا لا يلزم
منه ان الصوت ليس بجسم قوله الصوت يحدث من تموج الهواء قلت اي دليل قام على ذلك فلم لا يكون
حادثا من غيره قوله لا يوجد الا في الاطن قوله لما ادركنا الجهة قلت الملازمة ممنوعة لجواز
ادراك الجهة للصوت من حيث هي جهة لا بالقوة السامعة بل بامر اخر كما يدرك ملاوحته ويلازمها العراض
والعمل بالملازمة لا يفيد اليقين قوله والترتيب الخاص لم لا يكون ذلك لبعد بعضها على بعض في الوجود
قوله عليه من ذلك صوت هو الصدا قلت اي دليل على ان سبب الصدا هو ذلك وانما ذلك
تخمين منكم ولا يوجب اليقين والصادق يسمع الصدا في الصور يعد حسابا على نسبة في اثنى او اكثر ولا يمكن
وصول المتموج اليه والسامع صوت من هو خلفه قوله فان ارادوا الى اخره قلت المعتزلة يقولون صفة
الكلام غير صفة العلم وما جعلتموه كلاما هو من جزئيات صفة العلم فان المعنى القائم بالنفس ليس الا العلم بالمعاني
ملك الالفاظ وليست المستشهد به انما كان لمن يعتقد مقالة الاشاعرة في هذه المسألة فاله على مطابقة عقيدته
وان سلم انه ليس بناء على العقيدة فليس مما يعتمد على نقله فلنرجع الى كتب اللغة في ذلك وان سلم انه ممن يعتمد
على نقله جاز اضماره او اطلاقه معنى او استعماله متجوزا قوله ان غلظ في اللطيف حدث الحموضة الى اخره
قلت كل ذلك حكاية عن الدليل فيجب البرهان على كل منها حتى يعتمد عليه مع ان التقابل بين القبض
والعفوصة بالشدة والضعف فان اعتبر مراتب الشدة والضعف في الطعوم يزداد الاقسام على ما ذكر
مع ان التقرير منها في كل منها كالكافور مر مع انه بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار الى غير ذلك
قوله ولهذا ان اراد بالعلم المعنى الاول الى اخره قلت ذكر بعض الاقسام دون بعض الا المعتبر

المستعملة في العلوم الحقيقية من ذلك المذكور لا يدل على ان ارادة الاول غير صحيحة وانما يكون غير صحيح
اذا اريد الحصر لكنه غير معلوم **قوله** بان يفسر المعاني الذهنية قلت اي شيء يريد بالمعاني الذهنية
ان اردت ما يوجد في النفس على انه صورة ومثال لغيره خرج ما يلحق الادراك وان اريد به الموجود مطلقا
اي لا على انه مثال لغيره خرج الادراك فان اردت ما يشملهما لم ينحصر في الادراك وما يلحق فان جميع العوارض
النفسانية داخلة في المفسر ولا يستقيم احدهما **قوله** والمطابق الى الماهية وهو الى اخر ما ذكر قلت اذا كان
في تصحيح كلام المنتهى هو انه غير صحيح يحتاج الى هذه التكلفات والخروج عن الاصطلاح في تعريف العلم
وغيره قلنا ان نسلك طريقا اخصر واسهل ونقول العلم اما علم جازم ثابت مطابق او لا والاول اليقين
والثاني التصور والاقسام التي ذكرها الجمهور تفصيل او نقول معنى كلام اهل العلم يقال بالاشتراك اللفظي
على معنيين على حصول صورة الشيء في الذهن ويعبر عنه بالتصور وعلى المعنى مرتبة الجازم الثابت المطابق
فعلم انه ليس لا يمكن تصحيحه الا بما ذكره **قوله** ولا بد في العلم من انطباع صورة مساوية الى اخره قلت
يراد صورة مساوية للمعلوم في العالم وسيصرح به بعد هذا مرارا وحينئذ لا يتم الدليل المذكور على ذلك لجواز
ان يكون المعلوم ثابتا في الخارج ولا في نفس العالم بل في امر غائب عنه وليس من الخاصية انها اذا التفت اليه
ادركته وايضا هذا الدليل لو دل فانما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع واما في الموجودات
فلا دلالة له اصلا فالمدعى عام والدليل خاص فان ثبت المطلوب **قوله** في العالم المثال قلت لم لا يكون
ماهية المثال هي ماهية ذي المثال ولا يطابقه الاحكام كالرابع الحكم على الفرس المنقوش على الجدار انه
حيوان ويصح على ما له الذهني [illegible] الا لان اسم الخارجي والذهني واحد لا فرق بينهما الا بالتشخص
الخارجي والذهني [illegible] وايضا العلم بالوجدان الصورة المتخيلة من زيد مثلا صورة لا يغاير من زيد ساوي صورته
حلية وسمرة وجميع احواله حتى لو تلك الصورة لو وجدت في الخارج لكانت زيدا بعينه وليس العلم الا غير الصورة
الحالية عن احوالها المتخصة وتعقله الماهية الكلية فالصورة العقلية هي مشاركة الخارجية في الماهية والجواب
المسك فان قال امتناع الامر المذكورة اعني الحرارة والبرودة عالم الخارج لا في العقل وايضا الكلمات
منها غير منافية وانما المنافية اشخاصها والحل ماهية موجودة الذهن لا بشخصيته وجود الخارجي **قوله**
ما بالذات انه قلت لم لا يكون ذاته باقية وقد صارت متحدة بالعلم وهو نفس ما هو بصدد ابطاله **قوله**
ما هو بالذات قلت ليس كل ما هو بالذات العلم هو عرض فان كليات الجواهر جواهر بالذات وليست بعرض **قوله**
والجواب اما الاسم [illegible] قلت اعني هذا الجواب على ان الوجود الذهني لا اشتراك للخارجي في تمام الماهية صحيح
وقد تقدم الكلام عليه **قوله** وان حصول الصورة وجودها الى اخره قلت العلم بالشيء نفس الصورة المنتقشة
في الذهن لا وجودها في الذهن لان العلم من مقولة الكيف والشيء من الوجود بداخل تحت شيء من المقولات كما صرح
غير نسبة **قوله** ولعله تع الموجودات قلت علم الله تع بالاشياء الموجودة صفة من صفاته وعلم ذلك لكون
في الموجودات فليس كذلك **قوله** اما ان يحصل سهولة قلت السهولة والملكة تفاوت الضعف ببعض
الاوساط في الكسبيات اسهل حصولا من بعض لقلة الاوساط فكان يجب ان يكون ذلك البعض من
الكسبيات ضروريا وليس كذلك وايضا يجب ان يكون التنبيهات كلها ضرورية ان جلاه جليه وليس كذلك فان
اراد السهولة ما لا يكون اسهل من حيث بعض الملاحظات من حدسي اسهل حصولا من حدسي اخر **قوله** ما يسمع الخبر

قلت الخبر المسموع مرة واحدة وقد احتفت به قرائن افادت الفعل دليل على صدق ما لم يحتمل ان يكون حينئذ
متواترا وليس كذلك ومثل هو لهم نور القمر مستفاد من الشمس يجب على ما ذكر ان يكون من المجربات وقد عدوه في الحدسيات
والمعرفات التي ذكرها لهذه الستة بعد التقسيم تخالف الخروج عن التقسيم نوع من عموم وخصوص والظاهر
ذكر المثال مثله لم يطلب القول في تفصيله **قوله** وهو المعنى الاستعداد الى اخره قلت ان هذه الامور
ليست هي السبب انما هي على وان سلم ذلك فلم قلتم انها شرائط ومعدات بل لا يكون هناك فاعل حريف عادته
ايقاع تلك العلوم عند حصول هذه الامور من غير ان يكون لها مدخل في وجودها بوجه من الوجوه **قوله**
عند العالم قلت هذا التعريف دوري **قوله** اللهم الا ان يكون المعلول لازما قلت اذا اقتضت ماهية
لذاتها شيئا اقتضاء تاما فان وجدت خارجا او ذهنا ترتب مقتضاها عليها لان ما بالذات لا يزول فلا يتصور
المعلول الا لازما عاما **قوله** اقول مراتب العلم قلت عدم العلم كيف يكون مرتبة من مراتب العلم فان مرتبة
عامة وحاصل لا عامة **قوله** اقول اي العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه كليا قلت
الكلية ممنوعة فان المحسوس يمكن ويحصل الجزم بحصوله ووجوده مع الجهل بسببه واذا جاز في صورة ما ذكر
فلم لا يجوز ذلك في المعلومات ايضا يعلم المسبب المتأخر او يكشف بحدس ويجاد من بطل البرهان على صدقه
مع الجهل بوجود السبب وايضا من جملة البراهين برهان الان وهو الاستدلال بالمعلول على العلة **قوله**
وهو كلي قلت ويحول وهو كلي ممنوع لجواز ان يستدل من العلم بوجود الفعل على وجود فاعل معين **قوله**
قد بين ان العلم ينقسم اليه قلت ان اراد بالعلم ما يشمل الى التصور والى التعين كان منه وبين الاعتقاد في التصور
لانه عموم مطلق وان اراد اليقين صح الاول وبطل الثاني لان اليقين والجامع التصور في الصدق
وان اراد في الاول الثاني وفي الثاني الاول لكن العلم المعنى واحد حاكما للاعتقاد بحسب الاصطلاح
قوله والسهو عدم ملكة قلت فاذا حصل العلم بالشيء وكان حالا ادرك بعد ملكة فيجب ان يكون
في تلك الحال ساهيا عن ذلك المعلوم وليس كذلك **قوله** والنسيان زوال الصورة المدركة الى اخره قلت
الاحكام الغير المطابقة من حيث انها غير مطابقة لا يجوز تعلق العلم بها بل بنقائضها فالحكم كليا غير صحيح
قوله ومعارا باعتبار انه يتعلق بالعلم قلت هذه دعوى عارية عن الدليل مع انا نعلم ان صورة الانسان
المطابقة له غير صورة تلك الصورة الضرورة اذ يصدق على صورة الانسان انها صورة منتزعة من الانسان
على صورة الصورة ذلك بل انها منتزعة من صورة الانسان وايضا قد يكون العلم به غير حاصل فكيف يكون
عينه بالذات **قوله** وانما سمي مركبا قلت وكان ينبغي ان يسمى المعنى مركبا لتركيبه انضمام اعتقادين
قوله مذهب الاشاعرة الى ان النظر الصحيح بعد الذهن قلت كان هذا النقل عن الاشاعرة
صحيح فان عندهم لا فاعل في الوجود الا الله تعالى لا علاقة بينهما وان كان الفعل موقوفا على الاعداد
وما الظن ان شأن الافعال عندهم موقوف على غير مشيئته تع فان عندهم انه جرت عادته تع بايقاع امر
عند ايقاع امر اخر لا ان لذلك الثاني مدخل في وجود الاول مع معيته اتفاقية لزم العلم بالنتيجة قلت
لهم ان يقولوا ذلك اللزوم هو الدوام اللازم عن العادة وفرض عدم العادة لا يقتضي ونفيها وان اردتم
باللزوم الاقتضاء طبعا فالمقدمتين ذلك ممنوع وما ذكرتم لا يقتضي ذلك ودعوى الضرورة فيه غير مسلمة
قوله والا اما جاز قلت ان اردت في العلم بها فسلم ولا يلزم ذلك في السعادة وان اردت

في انحاء السعادة فممنوع لا بد لذلك من دليل قوله الى ملاحظة الترتيب قلت جاز توقف التنبه على احضار
المقدمتين معا وربما لا يتفق ذلك لبعض العقلاء مع انهما بحيث لو شاء لجمعهما لكنه ذاهل عن ذلك
ولان النتيجة موقوفة على ملاحظة نسبة الحدود بعضها الى بعض حتى يلزم ما قلتم وايضا لو كان الترتيب
المذكور لازما لتنوع الاشكال وتغايرها بالذات وتنوعتها مختصة لا محالة انها في الجلاء والخفاء
ولا مدخل للترتيب في ذلك بل هو علة بالعرض لو توقف مع العلة بالذات قوله والا ساغ ان يقولوا
الى اخره قلت المعتزلة يقولون وجوب شكر المنعم ودفع الضرر المظنون ضروري وادراكه ممكن بلا توقف
الاحالة ولا يكفي في ذلك فان مدار النعم لا يوجب الشكر الا اذا عرف المنعم وعرف انه قصد الاحسان
والمعرفة لا تحصل الا بالنظر وذلك امر مركوز في الفطرة ولذلك كل عاقل يشكل زمان وكان داعي لهم الجهل
ونزع الى النظر ولو كان هناك طريق اخر لا يتفق من بعضهم الفزع اليه وما ذكر من الالهام ودول المعصوم وغيرها
ممن يعتد عليه ليميز صحيحها عن فاسدها وجواز ترك الشرط مستلزم جواز ترك المشروط فان ايجاب ايقاع المشروط
مع تجويز ان لا يوقع الشرط مستلزم جواز ايقاع المشروط بدون شرطه وذلك محال والتكليف بالمحال لا يجوز
عقلا وبالجملة مباحث المعتزلة في هذا الباب مبنية على الحسن والقبح العقليين واذا ابطلتموهما لم يتوجه شيء من
المنع المذكور وسيجيء البحث فيه قوله وانما لزم ذلك الى اخره قلت تكليف الغافل غافل فنعلم انه يعلم
الوجوب يجوز له ترك الفعل والنظر الذي موقوف عليه العلم بصدق الرسل اما ان يكون واجبا او لا وان كان واجبا
فاما ان يعلم وجوبه او لا والا ينجر الوجوب مع العلم به يستلزم الدور لانه لا وجوب الا بالشرع ولا علم الا بالشرع
لا يعلم الا بعد ارسال الرسل المثبت بهذا النظر بالعيان الاخوان يجوز ترك هذا النظر يجوز ترك ما موقوف
عليه فيكون غير واجب على تقدير وجوبه قوله لما عرفت من بطلان مقدماته قلت ان ترك التعصب ودعوى
الانصاف ظهر ضعفها قوله حتى يعتقد من لا ملة له المراد وما كان معذرين بالاوامر السمعية او حتى يبعث
رسولا اعم من العقل ومن النبي قوله وانه مشترك الاخ قلت لا يلزم لكون العادة لنفس الشكر فان الشكر
عندنا واجب لذاته لا لما يستتبع من فائدة اخرى قوله ولا استقلال للعقل فيها قلت ممنوع فان
الثواب والاعواض واحسن على ما يقع عقلا قوله نعلم الداعي هذه المفاسد قلت باي طريق يحصل ذلك
العلم وما ذلك الكثير من الاما قوله يفضي الى القدح فيه قلت اصل السمعي لا يكون غير المعارض
فلو رجح السمعي على معارضه لا يلزم القدح في اصله قوله لا بد ان يكون بينهما مناسبة مخصوصة الى اخره قلت
ان اراد مطلق المناسبة فلا يوجد سالب الا وطلق المناسبة بينهما وايضا المعارضة وان اراد مناسبة
خاصة وهي كون احدهما بحيث يستلزم الاخر فلا مدخل لها في صحة التقسيم المذكور حتى يفرع عليها فان على
تقدير عدمها وعلى تقدير عدم العرض لوجودها او عدمها فاعلم وتقليم المناسبة ما لا فائدة فيه هنا وايضا
الاسد لا يكون على كلي الفرح ايضا عنه كالاسد لا يكون الناطق على الانسان وحواره فائدة العرض المناسبة
ان لا ينتقض التقسيم بالكليين المتباينين والكليات الغير المتباينة بعضها جزئي اضافي لبعض فيدخل
في القسم الاول ليس فيه انه اذا اريد الجزئي الاضافي يخرج الاستقراء والتمثيل ليس فيه فان المتعارف
ان الجزئيات المعتبرة في الاستقراء والتمثيل هي الجزئيات الحقيقية اللهم الا ان يعتبر الاصطلاح المتعارف
فيصح قوله المؤلف من المسلمات ولنسائه كالمسلمات الشاملة لمعدات الجدل والبرهان فتامل جدا

ملكن

فلكن في المادة القريبة انضافتها واحدا وان كانت تسمى فلكن تسمى فعلها هناك تسمى ههنا فنسبو احد الحكم
خال عن القادة قوله باد قسام الصورة الكلية قلت انتم قد منعتم ان الصورة لا يجب مطابقتها للذي الصورة
في الماهية واذا جاز ان يكون احدى حقيقتين متباينتين صالحة لان يكون الة للعقل يعقل فيها ويعرف بها احكام
الحقيقة الاخرى منهما مطابق الاولى جاز ان يكون الاولى ذات وضع في ذاتها دون الاخرى ولا بد في ذلك
من دليل قوله اذ كان حلولها من حيث ذاتها قلت سلمنا انه كل ما كان حلولها من حيث يكون سارا حتى يلزم
الانقسام قوله ان يكون الاجزاء متشابهة قلت لا يلزم من انقسام الشيء الى اجزاء متشابهة في الحقيقة
مشابهتها في الحقيقة للمجموع فان العدد ينقسم الى الوحدات المتشابهة في الحقيقة وحقيقة المجموع مخالفة لحقيقة
الاجزاء قوله يقتضي ان يكون الشيء ذا وضع قلت ذلك ممنوع مع انه منقوض بالعدد والنقطة والسواد
الحال في الجسم ينقسم الى اجزاء متشابهة ومساوية للكل في الحقيقة وليس معدادا ووضع بذاته فان اريد ذو الوضع
والمقدار الاعم من الذي بالذات او بعرض المحل منعنا الخلف فان عدم الوضع والعدد بالذات لا ينافي
بعرض المحل كما في السواد قوله حاصل بالفعل قلت ممنوع ولم لا يجوز ان يوجد من الملائكة وجود المقدار في
الحادثين عندنا بعدم المقدار للواحد واي دليل دل على جوازه في الثاني دون الاول قوله الصورة العقلية
ليست بذات وضع قلت ان اراد مطلقا فممنوع وان اراد بالنظر الى ذاتها فمسلم لكن لا يلزم من قوله
كل حال في ذي وضع فهو ذو وضع الحالة لانه ذو وضع بمحله لا في ذاته قوله كان ذلك من جهة العاقلة
قلت بل جاز ان يكون المانع من خصوصية ذات المجرد لا من حيث هو مجرد بل لخصوصية ذاته كما تقولون
في ذات الاول في انه يمنع عليها ان يكون معقولة لكنها العرض ثم قوله لا موقف على المقارنة في العقل
قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك المجرد لذاته لا يقبل من المقارنات الا المقارنة العقلية فمطلق المقارنة
يصح لها في ضمن هذه المقارنة لا غير لا لان طبيعة مطلق المقارنة موقوف تحققها من حيث ذاتها على هذه المقارنة
فيلزم الدور الذي ذكرتموه بل لان المحل غير قابل الا لهذه المقارنة الخاصة مادام ذاته كانت المقارنة صحيحة
له بحسب ذاته لكن موقعها غير مشروط بالوجود الذهني قوله النسبة الى الثالث قبل ما ذكر في امتناع
ان يكون المقارنة المطلقة موقوفة على المقارنة في العقل يدل على انه لا يتعين ان يكون الصحة المطلقة بالنسبة
الى الثالث لا غير فلم لا فساد الدليل او فساد هذه المقدمة ويمكن الجواب بان موقف مطلق المقارنة
على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون المقارن موجودا اما ما بذاته فجهة التوقف غير متحدة
فلا دور قوله وصحة المدور قلت لم لا يجوز ان يكون اخص المجردات من خاصيته ان يعقل المعقولات
ويمتنع ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما عداه لا يساعد من نفسه غير مفيد لليقين الكلي قوله يتعين ان يكون
يعقل الى اخره قلت هذا القدر من هذا الدليل كاف في انتاج المطلوب والباقي مع طوله مستدرك وذلك بان يقال
كل مجرد حاصل لنفسه فيكون عاقلا لنفسه فيكون عاقلا قوله هو النفس الفلكية قلت اي دليل نهض على
انه ليس هناك موجود اخر كذلك غير النفس الفلكية وكذلك في البواقي قوله بان الكافر في حال الكفر
مكلف بالايمان قلت مكون في حال كونه مطلقا غير قادر وفي حال كونه قادرا غير مكلف ولان التكليف بتحصيل
الحاصل تكليف ما لا يطاق فينا في التكليف والقدرة لكن القدرة شرط التكليف والشرط لا يتاخر عن المشروط
قوله وعن الثالث ان الحاجة الى اخره قلت اذا اعترف بان الحاجة الى العلة لاجل ذلك متوقف

لا يجوز ان يكون القدرة مع الفعل والا لاستغنى الحاج الى القدرة لا يحل ذلك لما ذكرناه هو اختلف قوله
وعن الثالث ان كلامنا قلت الدليل الذي استدل به الاشاعرة سالم لقدرة العبد ايضا والظاهر ان كلامهم
ان كلامهم في مطلق القدرة لا في قدرة البشر لا غير قوله لان القدرتين يجوز ان تجتمعا الى اخر ما ذكر قلت
لما جاز وقوع المقدور المعين بهذه القدرة في هذا الزمان جاز وقوعه بالاخرى في هذا الزمان ايضا لان لوازم الامثال
واحدة لا يقال لا يجوز ان يكون وقوعه بالاولى في هذا الزمان مانعا لوقوعه بالثانية في هذا الزمان ولو كان
ممكنا وقوعه بالثانية في هذا الزمان مطلقا اى عند ارتفاع الموانع لانا نقول اذا كان وقوعه بالاولى
مانعا من وقوعه بالثانية كان وقوعه بالثانية مانعا من وقوعه بالثانية لان الامثال متحدة في اللوازم وكان
المثلى منافيا لنفسه هذا خلف قوله بالقياس الى المدركين الى اخره قلت اى دليل يقتضي على ان الحال المدركة
وجودها بالوجدان التي تسمونها الهيئة حقيقتها في نفس الامر من ما ذكرتموه وليس ذلك من لوازمها او ملزوماتها
الداخلة فيها والخارجة عنها قوله عصول مثال اللذة قلت لا نذ ذلك من دليل قوله لان اللذة
لا بد فيها من الادراك الى اخره جمع الاحساس الشامل يدل على الاحساس التي فوقها بالمجاز وقد اشتهر الحكما
في الحدود التامة على ذكر الشامل منها والسلك على فيتمون وجدان والوجدان نوع من الادراك اضافي
فلم لا يكون من الجنس الشامل لانا في دلالة على العالي بالمجاز وجوب الاقتصار عليه في التعريف المذكور
قوله هي ادراك اللذة فقط قلت هذا ايضا ممنوع قوله مثلا يقينا خالصا قلت لم لا يجوز ان يكون مثلها
على ما هي عليه ممكن للبشر ولا يجوز ان يكون جميع ما يمكن له من خلاف ما هو عليه واما ما الاشياء عليها في نفسها فهو ممتنع
الحصول لشيء من المجردات لا الذي ينفي ذلك من دليل قوله فان الحس لا يدرك قلت الحس يدرك ما في جبلة
ادراكه وهو الكيفيات التي ذكرها والعقل يدرك ما في جبلة ادراكه وهو الكنه وكل مخصوص بادراك
ما في ادراكه فلا يكون احدهما اقوى من ادراك الاخر كما ان ادراك البصر ليس اقوى من ادراك السمع واللمس فان
من جملة كل منهما ما ليس في جبلة الاخر بل كل منهما فوق من وجه ودون من وجه اخر قوله فتلقى الاعتقاد
قلت الوجدان فاض على الحيوانية يكون ضعيفا ويتزايد الى ان يبلغ الغاية في القوة فيستفاد القوة
العضلانية وتنبعث الحركة عند ذلك وهذه الحالة غير العلم الذي ذكره بالضرورة فان الاعتقاد المذكور
قد يتخلف عنه الحركة اذ لا يكون الحالة المذكورة موجودة وهي امور وجدانية لا تقبل التشكيك قوله
فان الانسان لا ينتهي الشهوة قلت ذلك ممنوع بل ربما كان نقيضه واقعا قوله باعتدال المزاج قلت
اى دليل قام على ذلك سوى الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين ولم لا يجوز وجود الحس في مزاج ليس بصحيح
قوله وهي اجسام لطيفة الى اخره قلت هذا ادعاء عري مجردة عن الدليل فلا يلزم بها قوله
اجيب بان الحس قائم بالمجموع قلت اذا كان المحل الحس الموجود من المجموع من حيث هو مجموع فلا بد ان
للمجموع من حيث هو مجموع موجودا في الخارج فنقول هل حصل للاجزاء امر صار به مجموعا او لم يحصل فان لم يحصل
فليس غير الاجزاء موجودا اخر فلا وجود للمجموع من حيث هو على التقدير بخلاف وان حصل فذلك اما حاصل للجزء
او لكل جزء وللمجموع من حيث هو مجموع والاول والثاني محال لان الازم ان يكون واحد من الاجزاء هو المجموع او كل
جزء فيه هو المجموع والثالث مستلزم للدور وان كان بصير به مجموعا مستعد الحصول ذلك الامر فيه فحصول
ذلك الامر بعينه والتسلسل ان كان بغيره قوله واجيب عنه بان المراد الى اخره قلت لا يلزم من بطلان

الدليل بطلان المدلول ولا شيء مما ذكرتم على انه عدم الحيرة دليلا والصابرة في هذا الموضع لا يصلح اذ الحق في هذه
الحالة التي يوجد الحس فلا يستغني به احساسه ولا حركته الارادية ويحل اجزاؤه في التعفن والتلاشي بل
هي عدم الحس لا غير امر موجود يعقب الحيرة على محلها من حيث ذلك قوله الصحة والمرض الى اخره قلت
التقابل بين الصحة والمرض عند المحققين تقابل عدم وملكة فاى دليل قام على انهما ضدان حتى يكون المرض
المقابل الوجودي للصحة قوله معنى الفرح قلت نص الشيخ على ان الفرح قد يحصل وذلك لخروج الروح من دفع
قوله يراد الفكر وعلم الى اخره قلت جميع ما ذكره في هذا الفصل دعاوى خالية عن الدليل ذكرها القدماء
في كتبهم فلا بد لها من دليل حتى يذعن لها كلها والاستقراء لا يفيد ذلك على انها على جادة المتكلمين من الفاعل
مختار ولا تأثير لشيء من ذلك قوله لا يمكن ان يصير المستدير مستقيما قلت لم لا يجوز ورود الاستقامة
والاستدارة على محل واحد بعينه ويكون هذه من الاعراض المفارقة التي لا مدخل لها في تحقق ذاته قوله
ولا اسكن في وجود الخط المستقيم الى اخره قلت ان كان مراده من الشك التماس التمثيلي فمعلوم انه لا يفيد
اليقين وان اراد انه كان وجود الدائرة موقوفا على وجود المستقيم وحيث من وجوده من وجودها
فغير صحيح لان القوس المنطبق على سطح اذا اثبت احد طرفيه وحرك الاخر حصلت الدائرة قوله
لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير الى اخره قلت لم لا يجوز ان الاستدارة والاستواء في السطح
شرطان لحلول الخطين في الموضوع الواحد لا مانعا لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين على اجزاء الموضوع
حتى يلزم ما ذكرتم قوله فيكون من حالها النسبة الى ذلك المحل الى اخره قلت الذي يدعي ان الاضافة موجودة
لا يدعي ان جميع افرادها موجود بل انها موجودة في الجملة فجاز ان يكون الاضافة الاولى من الموجودات الخارجية
واضافتها الى المحل من الاعتبارات ولا يلزم تسلسل وهذا بعينه وارد على الثالث والرابع من الادلة المذكورة
على هذا المطلوب قوله في كل مرتبة من مراتب الاعداد قلت بطلان الثاني ممنوع فان الامور المذكورة
ليس بينها ترتيب طبعي ولا وضعي قوله بعرض الاختلاف والاتفاق الى اخره قلت اي مدخل
للاختصاص المذكور في الاختلاف والاتفاق حتى يترتب عليه فانه لو فرض عدم اختصاص كل منهما بمحل بل اجتمعا
في محل واحد لكانا اما مختلفين او متفقين قوله واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة الى اخره قلت
فلو سكن جسم في مكان سنة مثلا ثم انتقل الى مكان اخر وسكن فيه سنة اخرى كان السكونان حركة وزمانهما
وزمانها سنتان والضرورة قاضية بخلافه قوله فان المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى لم يكن الا الى اخره
قلت ما ذكره يقتضي ان يوجد اجزاء معاني شيء من الالات ولا يلزم من عدم الوجود في الان الاتي وجود
خاص سلب الوجود العام لجواز وجوده في الزمان لا في الان قوله معنى واحد بعينه قلت كونه واحدا
بعينه ممنوع واستدلاله على انه يخصصه بهذا المكان وكان ذلك المكان لا يقتضي ولا ماهيته لا سعدده
مستحسن اخر غير ذلك على ان وصول المتمكن الى ذلك المكان من حيث هو في المسافة باختلاف الاغراض
ويحصل بذلك تشخص تشخصا اخر غير ما كان والعدم الاول وهلم جرا قوله لان الحركة لما كانت كمالا لها
خروج من حال الى اخره قلت الحركة الفلكية لا ابتداء ولا انتهاء لها بالفعل فانها متصلة ابدا وازلا
على مذهب الحكماء فالوجود لها بالفعل لا يتوقف عليه الحركة الموجودة بالفعل قوله واحتج عليه بعض
الاوائل لو كان المتحرك بعينه الى اخره قلت قد ولا نسلم ان الحركة الموجودة هي التوسط وهو امر واحد بعينه

مستمر الوجود وكونه في هذا الحد من المسافة او ذلك الحد امر يعرض له لا يعدم تعددا شخصيا بل تعددا بالعرض
المفارق واذا كان كذلك فلم لا يقتضي الجسم بذاته هذا التوسط وتتوارد عليه تلك العوارض لعلل خارجية والدليل
الذي ذكرتموه لا ينهض على ان الجسم لا يجوز ان يقتضي لهذه الحركة هذا على الدليل الاول وعلى الدليل الثاني انه
جاز اقتضاء الجسم لها من حيث هو جسم خاص لا من حيث هو جسم مطلق قوله في حال من الاحوال قلت فلم لا يكون
الفاعل للحركة الجسم الخاص الموجود بشرط تلك الاحوال ايضا قوله لم يلزم منه محال الى اخره قلت عدم لزوم
المحال من هذه الجهة لا يوجب عدم لزوم المحال من كل جهة فان المحال لازم من جهة اخرى وهي انه اذا وجد زمان
خلا فيه الموضوع عن المقولة يكون الحركة قد انقطعت في اول ذلك الزمان واستمر انقطاعها في ذلك الزمان
ثم عند نهايته ابتدأت حركة اخرى فيكون معدوما ثم فرضنا انها موجوده هذا خلف بل نقول لا نسلم ان لا يكون حركة
في شيء من الازمان بل الحاصل موجودات ثابتة موجوده في اطراف تلك الازمنة ولا يكون الحركة منطبقة على الزمان
ولا منقسمة بانقسامه لان المنطبق على الزمان من الشيء اي قطعة فرضنا من الزمان صغرت كانت او عظمت كان
قطعة من ذلك الامر مطابقا لها وكل زمان من ازمنة توجد فيها نوع من المقولة التي وقعت الحركة فيها لا ينطبق
عليه شيء من الحركة اذ لا يوجد فيه شيء من انواع تلك المقولة ولا انقسم ذلك الزمان الى الاقسام الغير المتناسبة التي
تقبل القسمة اليها لا ينقسم بانقسام الحركة اذ لم يقع فيه شيء منها لتنقسم بانقسامه لكن عند من قال الحركة
والزمان والمسافة متطابقة ينقسم كل منها بانقسام الاخر فلم يتم ما ذكرتم ان لا يكون الموجود حركة في تلك
المقولة لانتفاء لازم الحركة وهو وصف حركة هذا خلف قوله عن مستقل بالمعنى قلت الحركة في المقولة
هي تعاقب انواعها او اصنافها على الموضوع الواحد وحيث حكمنا على المقولات الثلاث بقبول الحركة انما حكمنا
بهذا الحكم وهذا المعنى بعينه قائم في المضاف والجواز ان يصف الموضوع بمضاف ثم باخر ثم باخر على التدريج
مع ان علة لا تقبل الحركة كالجوهر وكونه غير مستقل بالمعقولية لا ينافي ذلك وكذلك نقول في باقي المقولات
قوله لقد ذكر ان العلاقة الى اخره قلت الحصر فيهما ممنوع لم لا يجوز اسباب اخر عاقنا لا نقف
الان على تفصيلها ولذلك نقول في الوجه الثاني قوله اما الثاني فلانه لا يقسر فيها قلت لم لا يقف صعاد
هي التي تسمى هباء ولكن يكفي في دخول النار فيها فتتصعد معها قوله وذلك لان جزء المكان الكل قلت
اذا تبدل الجزء تبدل الكل فما كان الجزء المحيط به في كل ان غير المكان المحيط به في الان الاخر ولا نعني بالحركة
الاينية الا ذلك لانه متوجه من حيز الى مكان ثانيا قوله فانه لو تعدد لم تكن الحركة الى اخره قلت
ان اراد بالحركة المذكورة التوسط فهو عدد شخص واحد موجود من اول المسافة الى اخرها كما تقدم فيكون موجودة
في النصف الاول من زمان هذه الحركة وفي النصف الثاني وبهما يا ان يتغاير وان اراد المتصل من اول المسافة
الى اخرها فلا وجود لها الا في العقل واستحالة اعادة المعدوم انما هي بالقياس الى ما وجد في الخارج لا الى ما
اجزاؤها وحدث في الخارج لانا نقول حركة الحركة المتصلة حركة متصلة لانتفاء الجزء المتصل لا وجود لها الا في
العقل وحينئذ جاز انطباق المتصل العقلي على عدة ازمنة قوله قد ينتهي الى شيئين قلت لا نجوز
ان ينتهي الحركة الشخصية الى شيئين فان بالقياس الى الحد الاخر من الحركة الى ذلك قلنا ان اردتم انه غير
بالشخص فممنوع وان اردتم غيره بالعرض فمسلم ولا يتبعه قوله لكن متى هو بين الانفصالية الى اخره
قلت لم كان بقاء الهوية الاتصالية موجبا للتشخص كما ذكرتم جاز اتصال الحركة الصاعدة بالهابطة مع تمكن

ذلك

بينهما كما اذا اثقبنا في كعب قصعة مثلا ثم حرفناها عن مستواه وارتفاعه عن سطح كعبها لم ينفذ خيطا في الثقب
وعلق بثقيل من طرفه الخارج من الثقب وحرك طرفه الاخر على حرفها فان الثقيل يهبط ويصعد باختلاف
ارتفاع الحرف ومع ذلك لا يسكن في زمان لان حركة لا تعتبر بالعرض واذا اتصلا كانا معا حركة واحدة بالشخص
فان قيل الاختلاف فلم لا يكون بالشخص قوله من اسفل الى العلو وبالعكس قلت انهما قد يجتمعان
كما اذا كان احدهما بالعرض او القسر والاخرى بالذات او القسر ايضا لصدق انهما الذاتان بينهما غاية الخلاف
وذلك انما يصدق في امرين بينهما امور متوسطة كالسواد والبياض والحركات المستقيمة الى المركز او عنه
لا بغير قوله ولا للفاعل قلت اذا ارتفع بعضها بفاعل وبعضها باخر فالفاعل لها مجموع الفاعلين
وهي منقسمة بانقسامه في الجملة قوله ولا شيء من الفصول تقابل لها فان لا يلزم لكن من دليل قوله
كانت الحركة قسرية قلت وكذلك الموانع الخارجية تعاوق القسرية ايضا فالمانع للقسرية كلاهما كافي
الارادية قوله في اول المقصد الثالث في اثبات الصانع وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم
بالايجاب قلت هذا النقل عن الفلاسفة غير صحيح فانهم قائلون بالاختيار وانما نفوا عنه الداعي كما صرح به
المصنف في قواعد العقائد قوله فلا يكون واسطة قلت الذي يعلم بان حدوثه من الاجسام لا كل
العالم فيكون الواسطة من العالم قديمة ومتوسطة بين الله وباقي العالم قوله ان علة المقدور تامة قلت
كونه علة تامة للمقدورية ممنوع وانما هو من دليله ثم وقت المقدورية علة فقطوح نقول جاز توقف
معلوله ثم يع على امر بسيط مع كونه ممكنا لا بد لنفي ذلك من دليل قوله فعل لو ثبت ما لا يكون الواجب
واجبا قلت لا نسلم لزوم ان لا يكون الواجب واجبا فان الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره واذا كان
وجوده ناشئا عن ذاته عارضا لها لم يكن محتاجا فيه الى غيره قوله على تغيره وانفعاله قلت التغير
من الصفة لا ينافي الوجوب انما المنافي هو تغير الذات من وجود الى عدم او من وجوب الى امكان او امتناع
واحتياج واجب الوجود الى غيره من معلولاته في صفة لا يتوقف الايجاد عليها لا ينافي الواجب والكمال
ما يليق بالشيء فلم لا يجوز ان يكون شيء لا يليق بالشيء في وقت دون غيره بحسب احواله او سوابق او حب ذلك
قوله فيلزم افتقار الواجب الى غيره لانه في صفة الى غيره وكل موجود معلول له بوسط او بغير وسط فيكون
فاعلا له من كونه فاعلا له فانه لا يلزم ايضا وذلك من جهة واحدة حال اتحاد جهتي الفعل يقتضي الوجوب
وجهتي القبول لا تقتضيه فلم يكون من جهة واحدة مقتضيا غير مقتض وهو محال ومن حيث انه لا يتعدد
جهات في الواجب وفيه بحث اذ ذلك عين النزاع فان تعدد الجهات جائز نظرا الى معلولات متعددة
فيكون فاعلا له بالذات فاعلا لمعلوله ويمكن ان يجاب عنه بان لا بد ان ينتهي الى المعلول الاول الصادر عنه
قطعا للتسلسل فيكون فاعلا له بذاته قابلا لتلك الصفة بذاته ايضا فيتحد الجهة قوله فلا يكون واجبا
قلت لو احتاج في وجوده لزم ان لا يكون واجبا واما اذا احتاج في صفة ما غير الوجود فلا يلزم ذلك
قوله وكل شيء غيره فهو مملوك له قلت اي شيء يعني الملك وما الدليل على ان كل شيء مملوك له قوله
او لمسح علم المعتبر قلت هذا مبني على ان كل حادث مسبوق بمادة وذلك ليس من قواعد المتكلمين بل هي باطل
عندهم فان كان لهم دليل غير ذلك فليذكروه قوله اختل النظام قلت اي دليل نهض على ذلك
ولم لا يجوز ان يكون نظام العالم وترتيبه حاصلا على الوجود اما غير مقدور له او مقدور له وتركه عن ارادة المصلحة

امصت ذلك لا يحيط بها علما قوله فالمصنف هذه الصفات داخلة الى ما تقدم قلت هذه دعوى
عرية عن دليل فان النقل قد ورد بها والعقل لا يقتضي ان لا يكون للواجب تعالى صفات يعبر عنها
بهذه الالفاظ مغايرة لما تقدم من الصفات لا نعلم حقيقتها فاخبر بمعناها عنه تع من غير برهان ليس دأب
طالبي الحق بل الاولى التصديق بما اراد الله تع بها ويوكل العلم بحقائقها الى الله تع قوله ودعوى الظلم ...
قلت لهم ان يقولوا انكار ذلك مكابرة فان كل من راجع نفسه وجد ذلك من نفسه قوله ودعوى ما يحكم بقبحه
قلت اذا انتفى القبح العقلي جاز الكذب على الله تع فجاز تصديق المسيء منه واصلا لا واعزاء على الباطل فلا يثبت
الشرع فلا يمكننا الحكم جزما لما يتفرع عليه قوله لجواز توافق جميع الشرايع قلت جواز التوافق لا ينافي جواز
التخالف الذي جعله المستدل الى ملازمته انما المنافي لما الاستدلال على وجوب التوافق واما ملازمته فواضحة
اذ على تقدير ان لا قبح عقلا يجوز من الله تع ان يامر جماعة بالاحسان وينهى اخرين اذ كل ما يفعله حسن سواء القبيح
والقبيح ما نهى الله تع عنه والحسن المرتب عنه بعد تصرف الاطراف قلت ممنوع اذ لا مصير على ما ينفي
فلذلك نفع التفاوت واما بعد فلا قوله وقد علم بالضرورة ان العالم الصحيح الى الخ انما يكون ذلك ان
لو كان الغرض من فعله عائدا اليه واما اذا كان عائدا الى غيره لم لا يجوز وقوعه منه مع علمه بما فيه من القبح واستغنائه
عنه وان الامر بالصحيح الذي يتعلق به الامر ولا فائدة فيه لوجود داء صلاة فلتم ان سائر القبائح التي الوجود
لذلك حتى يسوغ لكم ان تستدلوا بعدم صدورها منه تع على هذا الاصل قوله والا لزم ترجيح من غير مرجح
قلت لا يلزم من نفي الغرض نفي المرجح فان المرجح اعم ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم قوله واحتج
الاشاعرة الى اخره قلت الفاعل العاقل على ... يستتبع نفع غيره ... حتى لو اوقع الفعل
على خلاف ذلك مع قدرته عليه وعلمه بصورته لكان ذلك نقصا موجبا للذم من العقلاء وكان ايقاعه الفعل
على وجه يستتبع نفع غيره موجبا لكمال ما يكون مستكملا به ... ما ادعوه قوله واحتج على بان الارادة
العبث فنعه قلت كون ارادة كل قبيح قبيحة وارادة كل حسن حسنة ممنوع لا بد له من دليل قوله
تقرير الجواب ان الحلولية الى اخره تمنة الارادة الموجبة للفعل المخصصة له هي ارادة الافعال نفسه
واما الارادة لافعال غيره فليس من شانها وجوب الوقوع بل ان ... العمل دالا لا
قوله وجب ان يكون مرادا له قلت لا يلزم من وجوب صدورها منه تع وجوب كونها مرادة له تعالى
فان من الجائز ان يكون مريدا لواحد من المتنافيين الذين احدهما واحد والماجر ممنوع قوله تقرير الجواب ان العلم
تابع للمعلوم قلت ان اريد ان العلم تابع للمعلوم في الوجود فهو ممنوع وان اريد انه تابع في المطابقة
لما عليه المعلوم في نفسه فلم لا يجوز ان يكون مثل هذا من جملة وجوده كما يقال من ان علم الله تع بالموجودات
هو سبب فيضانها عنه وايضا ولم فلا يكون الارادة متعلقة به ممنوع لجواز ان لا يكون العلم موجبا للوقوع
الكفر والمعصية مع تعلق الارادة بهما قوله فانا ندرك الفرق بين الافعال الصادرة عنا بالاختيار قلت
الفرقة انما هي بان جزء السبب في الاولى القدرة والارادة دون الثاني ولا يلزم من ذلك عدم وجوب
عدم وجوب الفعل بها مع سائر الاسباب كما يشعر به الحين قوله وعلى حركتي فرسين قلت
الحركة على مسافة في ملء غير الحركة في مدة اخرى ... ان احدهما اسرع ... مستقل باعتبار الحركة
على الوجه الذي اوجدها الاول لا يعتبر ذلك محل النزاع اذ الكلام فيما اذا كانت القدرتان مستقلتان بحا ذكر

الفعل بعينه قوله يجب ان يكون مخالفا قلت اي دليل نص على هذا الوجوب قوله تقرير الجواب
ان الحدوث اعتباري الى اخره قلت المعلل لم يقل ان الحادث لا يجوز ان يفعل الحدوث حتى ينقض
ما ذكره عليه بل قال يجب ان يكون الحادث مغاير الفعل في صفة الحدوث فلا يرد ما ذكره عليه قوله لا يكونان
من نوع واحد قلت عدم كونهما من نوع واحد لا يمنع اشتراكهما في الحرج العاجل للاشدية والاضعفية لا يمنع
من وقوع النسبة بينهما في الجزية قوله في باب الامامة وفيه نظر اذ لا نسلم ان اللطف واجب قلت
الواجب ما يقتضي العقل ذم تاركه ولكنا ... من طباع الفعل او جهاته فلا يختص بفاعل دون اخر واما ان
الواجب بهذا المعنى مبني على ... التحسين والتقبيح العقليين وقد تقدم بيانها قوله واما المفاسد التي
لا نعرفها فلا يجب علينا قلت كل ما فيه مفسدة من جهة اللزوم فالعقل يجب على الله تع اعلامنا بذلك ليجتنبه
فالا يكون ذلك تعمية واضلالا وذلك قبيح عقلا يمتنع صدوره منه تع قوله على كل واحد من اهل الاجماع جاز
على الجميع قلت الجملة هنا غير سائر الاجزاء والحكم اذا تعلق بواحد يتعلق بسائر الاجزاء فجواز الخطا متعلق
بالجملة قوله والصالح لا يجوز ان يكون الحافظ قلت الحافظ للكتاب والسنة من التغيير والتبديل الذي يجوز
تطرقه بحسب تطاول الازمنة وحدوث الاهواء المختلفة لا يكون الا من لا يجوز عليه الخطاء والا لامكن
التبديل به فيرتفع الامان عن صحته قوله في هذه الوجوه نظر قلت وجواز ذلك الخطا بعد اخراجه من
القوة الى الفعل لا يخفى على من له فطانة وقصد الحق وترك حمية الجاهلية قوله لا نسلم نقليه قلت
ممنوع فان صريح العقل يحكم بقبح تقديم المفضول على الفاضل وانكاره مكابرة قوله وايضا لا بد من اهل
الامامة الاستطان الى اخره قلت هذا الفرض محال عندنا فلا زمان عندنا لا يخلو عن امام معصوم جامع
من كمال العلم والعمل والسياسات والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر ويكون الافعال كلها باطلة قوله
الثاني ممنوع قلت عصمته انما وجب لئلا يقع منه الخطاء ويحفظه الدين عن الاختلال وذلك يتوقف على كونه معصوما
سواء كان ظاهر العصمة او خفيها قوله لا نسلم ان معرفته يتوقف على التنصيص قلت قد تقدم الدليل
على سالماتن المنع قوله لجواز ان يكون المصلحة في عدم التنصيص قلت اذا ثبت عصمة الامام وانها
لا تظهر الا بالنص وجب على النبي التنصيص عليه اذ تركه تضليل للمكلفين واضلال بان تقادم الى
ما يحيلهم في امر تهم وذلك محال صدوره من النبي ومناف للاشفاق المذكور قوله لا نسلم وجوب
الاستخلاف قلت يعني لان الاستخلاف والتنصيص لطف واللطف واجب قوله لجواز
ان يكون مكلفا بالحل الامر قلت من بعث للارشاد بهم الى ما يصلح امر اخرتهم ومن جملة ذلك ما يصلحهم العلاج
وكهدا وصايا من عدد متوتر بتقوى الله والصلوة وما ملكت ايمانكم والتنصيص على المرشد المعصوم اعم نفعا
واعظم فائدة في الارشاد كلما ذلك كله يجب عليه قوله بعض الصحابة تواطئهم قلت ممنوع ايما يشكل
ان لو لم يكن بعضهم محبة للرياسة وبعضهم خوفا من ذلك وبعضهم حسدا لمادة الفتنة وشق عصا المسلمين فيما يكون
الاسلام قوله يدل على عدم التنصيص قلت ذلك ممنوع بل ما ادعى مصرين على انكار النصوص التي
سمعوها حتى من رسول الله ولم يرد الى ذوقهم الى اخره انما قال ذلك لئلا يقع الفتنة الموجبة لبطلان
الاسلام بالكلية قوله وايضا ما رض رسول الله الى ... قلت لا نسلم صحة هذا النقل ... فجاز ان يكون ذلك
من بعضهم ايثار انكار النصوص حتى على وطلب الامامة بعد وفاته ورأى منهم ايثار انهم في غرضهم الاصرار
على ذلك

فالـ ذلك لتقول الاسرار في تلك الحال امر كرالمصحح لسالفه لكن ذلك سببا للوهن عن قهم ورجوعهم الى الحق كلهم او بعضهم
قوله لان لفظة الولاية تفيد الحصر قلت وجه آخر في الدلالة على الولاية في الآية مخصصة احتمالها وقع فال الماوردي لكم
الله خاطب جميع المؤمنين ودخل في الخطاب النبي وغيره ثم قال ورسوله فاخرج النبي من جملتهم لكونهم مضافين الى ولايته
ثم قال والذين امنوا فوجب ان يكون الذي خوطب بالآية غير الذي جعلت له الولاية والا ادى ان يكون المضاف هو المضاف اليه
بعينه والى ان يكون كل واحد من المؤمنين ولي نفسه وذلك محال قوله وعلى تقدير تفهها قلت اذا سلم تواتر الامامة على النص
والعصمة وجب اختصاصه بعلي دون الاخر خلاف اجماع الامة اذ القائل قائلان كاهل السنة قائل بنفي القادحين في الخلافة
كالاثنا عشرية قائل بهما ولا قائل بالتسليم الاول ومنع الثانية فليس من قول المسلمين قوله ورد بان الافضل الصحابة
قلت حديث الطير دليل واضح على ذلك قوله من باب الاحاد قلت كل واحد وان كان من باب الاحاد لكنها اكثر في القدر
المشترك متواتر فان من انصف وترك العناد عرف ان طائفة الامامية بالمنزل الامامة والاصحاع فقهاء وشعراء
ادباء ومتكلمين باصطلاحهم على وضع ما آحاد بلا ادبهم وشان اطبيهم باجمعهم مكون كل جماعة لفظا اخر من كتب السبيس
الصحيح وذلك يكفي كونه متواترا قوله وحلفه من بعدي يحتمل الى آخره قلت عرف اهل اللغة يقتضي ان يعم من
الاطلاق العموم ولا اراد الخصوص يدوم بما يرون بخصصه به ولهذا اذا قال هذا وكيلي واطلق يكون
وكيلا في جميع ما له ان يصرف فيه واذا كان هذا وكيلي في مالي على فلان بعينه كالمبيع دون غيره فلكل اذا قال
هذا وصيتي قوله والخلافة على المدينة قلت هذا لم ينقله احد من المسلمين بل من قال بانه خليفة بعد عموم نقل
عمم السلب البعض خلاف الاجماع قوله لكن يمنع حمل لفظ المؤمنين على علي قلت اهل اللغة يعبرون بلفظ الجمع عن الواحد
على سبيل التفخيم والتعظيم وذلك في جاري الشهرة في كلامهم والمقام مناسب ذلك قوله وهو خلاف الظاهر قلت اذا قام
تمام الدليل على خلاف الظاهر وجب المصير اليه قوله لا نسلم ان فاطمة لا تعصى قلت نقل الآثار نقلا اذكر نقلا
مستفيضا وقوله ولا نسلم ان عليا شهد على وفق ذلك قلت النقل دال على ذلك قوله لا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد
قلت اذا كان الواحد معصوما يجب العمل بقوله لان شهادة العدل تفيد الظن وشهادة المعصوم تفيد القطع واذا كان
العمل بالظن واجبا فوجب العمل بالقطع بطريق الاولى واما ان عليا معصوم فقد تقدم وكذا دعوى المعصوم يوجب القطع
فيجب العمل بها قوله في عهد عمر بن عبد العزيز قلت الحكم عمر بن عبد العزيز في زمانه بذلك ولم ينكر عليه احد من اهل عصره فكان
اجماعا وخالف اجماعا ما هو خطأ ولا يعني ذلك على من ترك حمية الجاهلية وانصف قوله وعن الرابع انه الى آخره قلت
ليس في هذا الكلام ما يكون جوابا عن الرابع لانه قال فيه انه لست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا فهو مفضول والامام المفضل
عن جائز لما تقدم وان كان كاذبا لم يكن معصوما وغير المعصوم لا يصلح للامامة لما تقدم لا يقال قوله لست بخيركم لا يدل
على انه مفضول لجواز ان يكون مساويا لانا نقول هذا لم يقل به احد فهو باطل بالاجماع قوله والا لكان طعنا في الامام قلت
اي طعن يلزم من ذلك في امامة عمر فان الامامة عندهم بالاتفاق ومن الائمة بايعت عمر واجمعت على امامته بعد ابي بكر
فثبتت امامته سواء كانت امامة ابي بكر صحيحة ام لا قوله فلتة اي بغتة وفجأة قلت الفلتة حملها على الفجأة عن جانب
المساق فانها لو لم تقع فجاءة لامكن وقوع الخلاف والنزاع فيها فجعل الفجاءة مرجحا بغير شيء بل المراد انها وقعت هنا
من غير تردد وتكرر وتامل تام في حال من يصنعه و[illegible] الراي والتامل كان يغلب على الظن ان لا يسعد تصيبه لانه
مليء بالقتال لصالح المسلمين والمحافظة على [illegible] فتنا ذلك الراي لم تجمله وجدناه بخلاف ما طلبناه
مع ما فيه من مفاسد المخالفة من المسلمين فضلا لله [illegible] عاد الى مثله من غير فكر وتروي تام وموازنة مصالحها

وفسادها ومفاسدها فاقتلوه قوله اي الى مثل ما اتفق لت كيف يعود الضمير الى ما لا اعتبار له في
الكلام ولا اثر والسلام تمت الحاشية بحمد الله ومنه في الكشمير في ربيع الاول سنة ٩٤٧

